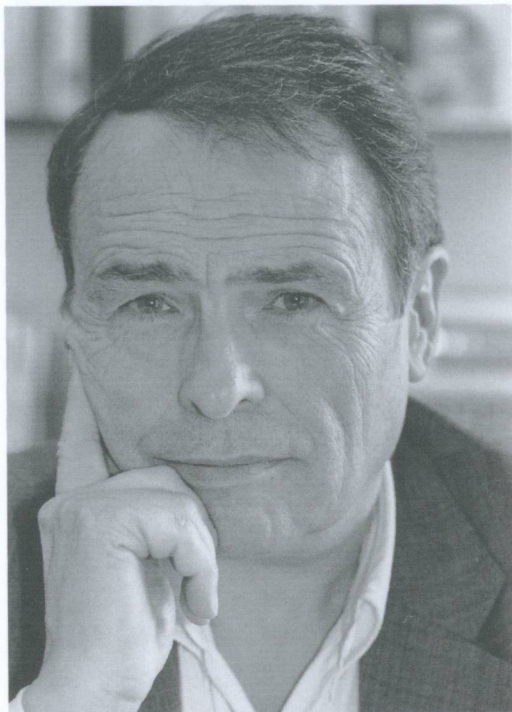


Pierre **BOURDIEU** Loïc **WACQUANT**

Fordította, jegyzetekkel
ellátta és az utószót írta:

Fáber Ágoston



MEGHÍVÁS REFLEXÍV SZOCIOLÓGIÁRA

PIERRE BOURDIEU – LOÏC WACQUANT

MEGHÍVÁS REFLEXÍV SZOCIOLÓGIÁRA

L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó
Budapest, 2023

A fordító munkája közben a Centre National du Livre ösztöndíjával a Collège International des Traducteurs Littéraires vendégzseretét élvezte Arles-ban.
Pendant son travail le traducteur était accueilli par le Collège International des Traducteurs Littéraires à Arles grâce à une bourse du Centre National du Livre.



A könyv magyar fordításának elkészítését a bécsi Institut für die Wissenschaften vom Menschen és a berlini S. Fischer Stiftung által finanszírozott Paul Celan-ösztöndíj is segítette.
The Hungarian translation of this book was also funded by the Paul Celan Fellowship, sponsored by the Institute for Human Sciences (Institut für die Wissenschaften vom Menschen), Vienna and the S. Fischer Stiftung, Berlin.



S . F I S C H E R
S T I F T U N G

Institut für die Wissenschaften vom Menschen
Institute for Human Sciences

A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Pierre Bourdieu – Loïc Wacquant: *Invitation à la sociologie réflexive*. Paris, Seuil, 2014.

A francia kiadást szerkesztette: Étienne Ollion

Fordította: Fáber Ágoston

© Jérôme Bourdieu, Loïc Wacquant, 2023
Hungarian translation © Fáber Ágoston
© L'Harmattan Kiadó, 2023
© Könyvpont Kiadó, 2023

ISBN 978-615-5436-53-6

ISBN 978-963-646-050-1

DOI: <https://doi.org/10.56037/978-963-646-050-1>

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A kiadó kötetei megrendelhetők,
illerve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16
Tel.: +36-70-554-3177
harmattan.hu

Olvasószerkesztő: Tiszóczy Tamás

Borítótér: Kára László

Nyomdai előkészítés: Csernák Krisztina

Nyomdai kivitelezés: Prime Rate Kft.

Felelős vezető: Tomcsányi Péter



Somogyi-könyvtár, Szeged



5000827218

TARTALOM

Előszó az új kiadáshoz: A szociológiai műhely ajtaja előtt <i>Loïc Wacquant</i>	7
Előszó a latin-amerikai kiadásokhoz (2001): Racionalizmus és reflexivitás <i>Pierre Bourdieu és Loïc Wacquant</i>	19
Előszó <i>Loïc Wacquant</i>	23
I. Társadalmi praxeológia. A bourdieu-i szociológia struktúrája és logikája <i>Loïc Wacquant</i>	29
II. A reflexív szociológia céljai (Chicagói szeminárium) <i>Pierre Bourdieu és Loïc Wacquant</i>	93
III. A reflexív szociológia eszközei (Párizsi szeminárium) <i>Pierre Bourdieu</i>	261
Hogyan olvassuk Bourdieu-t? Két lehetőség <i>Loïc Wacquant</i>	307
Utószó a magyar kiadáshoz: A magyarországi Bourdieu-recepció paradoxona <i>Fáber Ágoston</i>	335
Bibliográfia	343

ELŐSZÓ AZ ÚJ KIADÁSHOZ

A szociológiai műhely ajtaja előtt

Loïc Wacquant

Jelen könyv a University of Chicago és a Polity Press által 1992-ben közösen kiadott *An Invitation to Reflexive Sociology* című mű teljes, javított és kibővített fordítása. Még ugyanebben az évben *Réponses* [Válaszok] címen a Seuil kiadónál megjelent a műnek egy rövidített és nem végleges francia fordítása, amely gyorsan el is fogyott. A mű Bourdieu-nek az amerikai szociológiai ortodoxiával Chicagóban folytatott vitájából bontakozott ki, ahol én ekkoriban doktori hallgató voltam. A vita Bourdieu két, 1987 és 1989 áprilisában tett látogatásával kezdődött. A könyvet közösen írtuk, rögtön angolul (a francia részeket pedig magam fordítottam angolra), mégpedig az Atlanti-óceán két partjáról, közel négy évig, 1988 májusa és 1991 decembere között.

Itt most nincs lehetőség arra, hogy részletekbe menően ismertessem Bourdieu-nek az amerikai társadalomtudományokkal folytatott hosszú párbeszédét, azt azonban hangsúlyozni szeretném, hogy ez a vita volt munkásságának egyik hajtóereje, amely a kontinentális filozófiával folytatott burkolt vitájának mintegy állandó ellenpontját jelentette. A vita legfontosabb állomásai a következők voltak: a fiatalkori felfedezések (Ruth Benedict, Ralph Linton és John Dollard kulturális antropológiai írásainak felfedezése 1958-ban, majd balul elsült találkozása Lazarsfelddel 1966-ban), amelyek hatására hátat fordított a filozófiának, és az etnológia érintésével végül a szociológiánál állapodott meg; a princetoni Institute for Advanced Studieson töltött egy éve 1972 és 1973 között, ahol, miközben lefekteti a szimbolikus javak ökonómiájának alapjait, lezárul és véglegessé válik áttérése a szociológiára, az ország kampuszai döbbenetes társadalmi klausztrófiát váltanak ki belőle, és elhatározza, hogy az amerikai *establishment* tudományos írásmódjára válaszul elindítja az *Actes de la recherche en sciences sociales* folyóiratot; majd következnek tudományos hódító útjai (San Diego, Chicago háromszor, Madison, New York és Princeton 1986 és 1989 között), amelyből a jelen mű is kibontakozott; végül az értelmiségi híresség előadásai (1994-ben New Yorkban, 1996-ban Berkeley-ben), amelyek alapján megállapíthatjuk, hogy végül a tudományágak teljes spektrumát a magáénak

tekintheti. Érdekes itt hangsúlyozni, hogy e látogatások során Bourdieu ráeszmélt arra, hogy ő egy olyan, folyamatban lévő tudományos forradalom objektív ágense, amely végül a humán és társadalomtudományok térképének átrajzolásához vezethet e tudományok egyesítésével, mégpedig egy évszázaddal a durkheimi kísérlet kudarcát követően, mégpedig a történetiségbe ágyazott racionalizmus új formájának égisze alatt. Ez a magyarázata annak, hogy miért találjuk meg amerikai „intellektuális barátai” között a szociológus Erving Goffmant és Aaron Cicourelt, a közgazdász Albert Hirschmant, a nyelvész William Labovot, az antropológus Nancy Munnt, a történész Carl Schorskét, a filozófus John Searle-t vagy a művész Hans Haackét – akik maguk is országot és „szellemi közeget” váltottak.

A *Meghívás reflexív szociológiára* létrejötté egyszerre köszönhető egy tudományos konjunktúrának, egy könyvkiadói döntésnek, valamint annak, hogy ekkoriban Pierre Bourdieu intellektuális pályája jelentős fordulatot vett. A tudományos konjunktúrát az jelentette, hogy az 1980-as években meg bomlott az amerikai szociológia paradigmatis egysége, miután megszűnt a strukturálista funkcionális hegemon helyzete. A mikroszociológiai irányzatok virágzása (három területen is: utilitarizmus, pragmatizmus és fenomenológia), a makrotörténeli és komparatív kutatások megújulása, a kultúraszociológia divatja, az úgynevezett posztstrukturálista megközelítések különböző és zavaros formáinak hatása (Foucault-tól Deleuze-ön és Kristeván át Derridáig), a feminista kritikák szárba szökkenése, végül pedig a „nagy elméletek” újjáéledése (azé a skolasztikus műfajé, amelybe Bourdieu-t, legnagyobb bánatára, Habermas, Gadamer és Giddens mellett a tengerentúlon sorolni szokták). Mindezek a fejlemények együttesen olyan szellemi klímát és akadémiai kontextust hoztak létre, amelyek alkalmasak voltak Bourdieu munkásságának széles körű befogadására, amely éppen a tudományos ortodoxia különböző formáival szemben foglalt állást.

¹ Bourdieu (1988i) a heterodoxiák szaporítására hív fel „Beyond the false dichotomies of social science” című, a University of Chicagón 1987-ben tartott előadásában, melynek egy részét később „Vive la crise!” címmel a *Theory & Society* folyóirat is közli. De a „Passport to Duke” című, rövid és maliciózus levele is megjelenik, amelyben Bourdieu (1996c) a francia tanszékeken működő, de az amerikai szociológia számára ismeretlen úgynevezett „French theory” irodalmi-filozófiai irányzatról írt, amellyel őt némelyek még egy évtizeddel később is azonosítják.

A második kedvező tényező, vagyis a könyvkiadói szempont, a Bourdieu-művek angolra fordításának hirtelen felgyorsulása. A *La Distinction* [Megkülönböztetések], amely az osztály, a kultúra és a hatalom közötti összefüggésekre irányuló egy évtizednyi kutatás sűrű szintézise, és az ízlés társadalmi gyökereinek feltárásával aláássa a kanti elméletet, 1984-ben jelenik meg a Harvard University Pressnél (vagyis öt évvel a franciaországi kiadást követően), és sokan kezdik el olvasni, és vitatkoznak is róla. Nem sokkal később jelenik meg az *Homo academicus* (1988-ban, vagyis négy évvel a francia megjelenés után), majd a *Sens pratique* [A gyakorlati érzék] és a *Choses dites* [Kimondott dolgok] 1990-ben (csupán három év késéssel), mely utóbbinak Bourdieu a beszédes „Essays Towards a Reflexive Sociology” [Esszék a reflexív szociológia felé] alcímet adta, illetve *Martin Heidegger politikai ontológiája* 1991-ben (szintén csak három évvel a francia megjelenést követően). Ezt követően John Thompson, a Polity Press igazgatójának kezdeményezésére egymás után jelennek meg angolul Bourdieu jóval korábbi művei, az *Un art moyen* [Egy közepes legitimitású művészet] (franciául 1965-ben, angolul 1990-ben), a *L'Amour de l'art* [A művészet szeretete] (1966 és 1991), a *Le Métier de sociologue* [A szociológusi mesterség] (1968 és 1991) és végül a *Ce que parler veut dire* [Mit jelent beszélni?] (1984) átdolgozott kiadása, amely, Bourdieu-nek a politikával és a csoportok létrejöttével kapcsolatos írásaiival kiegészítve, a találkozó *Language and symbolic power* [Nyelvhasználat és szimbolikus hatalom] címmel jelent meg 1991-ben (és ennek felépítését követi a tíz évvel későbbi franciaországi kiadás).

A növekvő külföldi kereslet hatására Bourdieu határozottan a nemzetközi vitafórumok felé fordul. Számos cikket publikál rögtön angol nyelven, 1987-ben az esztétikáról és a társadalmi osztályokról, 1988-ban az irodalomról és a szimbolikus hatalomról, 1989-ben az értelmiségekről, valamint a reflexív szociológia alapelveiről és céljairól, nem feledve a „skolasztikus paralogizmus” leleplezését 1990-ben, illetve egy Robert Merton előtti burkolt főhajtást, akivel 1994-ben találkozik is New Yorkban, miután 1989-ben Chicagóban elkerülték egymást.² A Shakespeare nyelvén hozzáférhető szövegek számának és témavilágának efféle bővülése – az angol ma mindennél inkább a tudományos élet *lingua francájának* számít (mivel Amerikában egyáltalán semmit sem olvasnak, ami más nyelven jelent meg) – Bourdieu számára

² E francia nyelven írt cikkek egy része mind a mai napig kéziratban van, más részük később gyűjteményes kötetekben fog megjelenni. A jelen bevezetőben, valamint a könyv többi részében hivatkozott minden Bourdieu-szöveg teljes referenciáját megtalálja az olvasó a könyv végi bibliográfiában.

lehetőséget biztosít arra, hogy megújítsa saját gondolkodásának recepcióját, amely egészen addig apró mozaikokból építkezett, mégpedig éppen azon diszciplináris választóvonalak mentén, valamint a mindennapi és a tudományos közvélekedés azon kategóriáit követve, amelyeknek a létjogosultságát ő maga kétségbe vonta.³

Ebben a küzdelemben amerikai körútjai során többfrontos harcot vívott. 1986 áprilisában például Princetonban a Gauss Lectures in Criticism sorozat keretében megtartja művészetszociológiai előadásait, amelyekben a művészi alkotás rejtélyeit tárja fel. 1987 tavaszán ugyancsak őt kéri fel a University of Chicago Dean's Symposium konferencia („Gender, életkor, rassz és osztály: elemzést szolgáló fogalmak vagy nem tudományos kategóriák?”) záró előadására a társadalmi osztályokról – és ez csak egyetlen eleme volt a Közép-Nyugat fővárosában kilenc nap alatt, hat különböző tanszéken és intézetben megtartott nyolc előadásának. Két évvel később, szintén Chicagóban James Colemannel közösen szervez és elnököl egy olyan nagy konferenciát, amelyen a Bourdieu által hirdetett „genetikus strukturalizmus” és a Coleman, Gary Becker és Jon Elster által képviselt individualista, utilitarizmus erősödő szembenállásának hatására polarizálódó szociológia rivális megközelítései csaptak össze egymással. A vitákat Bourdieu (1993c) egy felhívással zárja le, amelyben egy, a globális tudományos harcban és annak hatására egységbe tömörülő szociológiai mező létrehozását javasolja, majd „első számú informátorként” részt vesz egy a saját munkásságának szentelt transzdiszciplináris konferencián, amelyet a Center for Psychosocial Studies szervezett.⁴

³ Minden diszciplína vagy szakterület egyik vagy másik kulcsműre és a hozzá kapcsoló cikkekre összpontosít, miközben figyelmen kívül hagyja Bourdieu egyéb munkáit, így az egész szövegtömegre csak egy bizonyos perspektívából lát rá, és ezek a megközelítések nem is vesznek tudomást egymásról.

⁴ Mindezek az előadások, amelyeket Bourdieu az Egyesült Államokban tartott, hamar meg is jelennek. A Gauss Lectures keretében megtartott három előadása bekerül a *The Field of Cultural Production* (Bourdieu, 1993a) című, a szimbolikus javak ökonómiájával foglalkozó gyűjteményes kötetbe, amely nem jelent meg franciául. A dékáni konferencián megtartott *keynote* előadása „What Makes a Social Class?” [Mit jelent a társadalmi osztály?] (Bourdieu, 1987k) címen jelenik meg. A konferenciára ugyancsak meghívást kapott a pszichológus Eleanor Maccoby (F. B. Skinner tanítványa és Carol Jacklinnel közösen a *The Psychology of Sex Differences* [A nemi különbségek pszichológiája] című klasszikus mű szerzője), a demográfus Samuel Preston, aki a mortalitás kérdésének szakértője, valamint a Harvardon tanító jamaicai szociológus, Orlando Patterson, aki ekkoriban publikálta *Slavery and Social Death* [Rabszolgaság és társadalmi halál] című könyvét. A Bourdieu és Coleman (1991) által szervezett konferencia kiadványában, amely *Social Theory for a Changing Society* [Egy változó társadalom elmélete] címmel jelent meg, az amerikai szociológia feltörekvő nemzedékének ismertebb képviselőitől találunk írásokat. A Center for Psychosocial Studies által rendezett konferen-

Ezzel párhuzamosan, és ez a harmadik olyan elem, amely elősegítette a könyv megjelenését, Bourdieu tudományos pályáján jelentős fordulat következett be, és ekkor lép élete talán legtermékenyebb szakaszába. Így lehetséges az, hogy Bourdieu éppen ezekben az években, amikor közösen kitáljuk és tető alá hozzuk a *Meghívást*, zárja le a mező fogalmát empirikusan is próbára tevő kutatásait, és folytat vizsgálatokat a szimbolikus hatalom fogalmával kapcsolatban. Bourdieu először a „hatalmi mezővel” kapcsolatos kutatásainak végére tesz pontot a *La Noblesse d'État* [Az állami nemesség] (1989a) című könyvével, amely a technokratikus uralomgyakorlás szentesítési mechanizmusait tárja fel. A *Les Règles de l'art* [A művészet szabályai] (1992a) közreadásával az irodalmi mező szociogenezisével kapcsolatban húsz éven át végzett kutatásait zárja le. Ugyancsak ekkoriban gyűjti egybe az állammal kapcsolatban a Collège de France-ban (1989 és 1992 között) tartott előadásait, majd a családi házak piacának működéséről szóló elemzésében kibontja a bürokratikus mező új fogalmát (ez 1990-ben az *Actes de la recherche en sciences sociales* egyik számaként, majd egy évtizeddel később a *Structures sociales de l'économie* [A gazdaság társadalmi struktúrái] [2000a] című könyv. részeként jelenik meg).

Ugyanebben az időszakban Bourdieu (1990e) létrehoz egy tudományágakon átívelő európai hálózatot, amely „a gondolatok nemzetközi áramlásának” társadalmi logikáját terjeszti ki, és irányításával zajlik egy kollektív terepkutatás a „világ nyomorúságáról” (*La Misère du monde* – Bourdieu et al., 1993), amely leltárt készít a piac birodalmának térhódításából adódó társadalmi szenvedések gócpontjairól, rejtett formáiról és káros hatásairól. Nem sokkal később indította el a *Liber* („Európai könyvszemle”) című lapot, amely hamarosan már egy tucat nyelven és országban is megjelenik, és előkészíti a századik számát az *Actes de la recherche en sciences sociales* folyóiratnak, amelyet 1975 óta irányít azzal a céllal, hogy elmélet, gyakorlat és társadalmi kérdések szoros egységben jelenjenek meg. E fontos munkák dömpingszerű megjelenésének, valamint ezek tudományos hatásának és társadalompolitikai következményeinek köszönhetően Pierre Bourdieu lesz az első szociológus, akit 1993-ban a CNRS aranyérmével tüntetnek ki.⁶

cián elhangzott előadásokat Craig Calhoun és munkatársai (1993) rendezték kötetbe *Pierre Bourdieu: Critical Perspectives* címmel.

⁵ Centre national de la recherche scientifique, magyarul nagyjából: Országos Tudományos Kutatóhálózat.

⁶ Annak elemzését, hogy ez az időszak mennyire kulcsfontosságú volt Bourdieu intellektuális fejlődésében, lásd „Bourdieu, 1993: a case study on scientific consecration” (Wacquant, 2013).

Ezen intellektuális irányváltás hatására, amelyet az is érzékeltet, hogy Bourdieu az Éditions de Minuit kiadótól átment az Éditions du Seuilhez, a különböző kategóriák kialakulásának (köztük a csoportok létrehozásának) alkímiája, az állam mint az osztályozás következetes szerve, valamint a demokratikus politika színe és visszája kerül szociológiájának középpontjába. Ezen irányváltás folyományaként Bourdieu egyre nagyobb lendülettel és egyre több kérdésben vesz részt nyilvános vitákban, amiről a két évvel később könyvkiadónak alakuló *Raisons d'Agir* hálózat, majd Bourdieu-nek az 1995. decemberi megmozdulásokat követő közéleti szerepvállalásai is tanúskodnak. Erről az intellektuális időszakról, rendkívül leegyszerűsítve, de mégsem meghamisítva, azt mondhatjuk, hogy Bourdieu az 1960-as éveket a habitusfogalom kidolgozásának szentelte, az 1970-es évtizedben a mező fogalmának kialakításával foglalkozott, majd az 1980-as években a szimbolikus hatalom modalitásainak Cassirer által ihletett taxonómiáján (mítosz, vallás, nyelv, tudomány, politika, jog és művészet) dolgozott. Az 1990-es évek elején pedig elérkezett a számvetés és egy új elméleti és empirikus összegzés ideje, amely aktualizálja az 1972-ben megjelent *Esquisse d'une théorie de la pratique*-ban [A gyakorlat elméletének vázlata] sűrített, majd az 1980-ban publikált *Le Sens pratique*-ban már részletesebb formában közreadott gondolatokat. Így tehát a *Meghívás* megvonja az addigi eredmények mérlegét, és létrehozza a későbbi kutatások elemzési keretét.

Tisztázni a gyakorlat és a különböző társadalmi világok Pierre Bourdieu által harmincévnyi kutatómunka során kidolgozott elméletének háttérében meghúzódó epistemológiai és módszertani alapelveket, körvonalazni ennek konceptuális magját, rávilágítani különböző leágazásaira és implikációira, megfelelni a bourdieu-i elmélet által kiváltott kérdésekre és bírálatokra, végül az ekkoriban az Atlanti-óceán mindkét partján ismét igen divatosá váló skolasztikus hagyománnyal szemben szemléltetni a szociológiaelmélet egy ettől eltérő felfogását, amely reflexíven alkalmazza a társadalmi tény tudományos konstrukcióinak gyakorlati sémáit: mindezek a célok ha nem is tűntek egymással ellentmondásban állóknak, de legalábbis azt a benyomást keltették, hogy nem könnyű őket egymással összeegyeztetni. Ebből adódott a könyv újszerű, írott párbeszédes formája, amely képes az elemzés kifejté-

sének pontosságát az érvelő beszélgetés rugalmasságával ötvözni. Ezt az alapelvek és posztulátumok részletes kifejtése előzi meg, valamint Bourdieu pedagógiai célzatú felhasználásának körvonalazása követi. E recept kidolgozására, majd finomhangolására akkor került sor, amikor Bourdieu először 1986, majd 1987, végül 1989 tavaszán Chicagóban járt.

1987 áprilisában Bourdieu két hetet tölt el a Chicagói Egyetem Hyde Park-i kampuszán, ahová az egyetem társadalomtudományi karának dékánja által védnökölt, nagy presztízsű biennálé *keynote speakereként* hívták meg (a dékán ekkor a társadalmi rétegződés és a hálózatok szakértőjének számító szociológus, Edward Laumann volt). Ez a látogatás egy többfázisú detonátor szerepét töltötte be. Először is, még a Bourdieu érkezése előtti télen szerveztem egy *Graduate Workshop on Pierre Bourdieu* című kurzust tizenhárom szociológus, antropológus és politológus doktorandusz részvételével, amelynek keretében január és március között minden csütörtökön Bourdieu szövegeit boncolgattuk. Az utolsó órán délutánba, majd estébe nyúlóan tárgyaltuk végig Bourdieu-vel azt a tízoldalnyi kérdést, amelyeket előzetesen tizenkét tematikus blokkba rendszereztünk. Kérésére egyébként előzetesen írtam egy hosszú feljegyzést, amelyben összefoglaltam „a *La Distinction* angol-amerikai kritikái”-t, és amelyet később kiegészítettem a Bourdieu egyéb, az oktatással, a művészettel és a kultúrával, a nyelvvel, Algéria etnológiájával és a gyakorlat elméletével kapcsolatos, fordításban megjelent műveire adott egyesült államokbeli, majd nemzetközi reakciókkal. Így a *Méditations pascaliennes* [Pascali elmélkedések] szerzője élőben és írásos formában találkozhatott a külföldön megjelent művei által kiváltott kérdések, viták, ellenvetések és félreértések élő, teljes és egyidejű áttekintésével, és ott helyben próbára tehetette az ezekre adott különböző válaszkísérleteit. Végül a Bourdieu-műhely és más szemináriumok keretei között (William Julius Wilson kutatócsoportjában, a Center for Psychosocial nyelvészeivel és filozófusaival és a chicagói antropológusokkal) folytatott eszmecsereket még jobban kibővítettük, és egy sor interjút is készítettünk szóban és írásban, amelyek rendszeren folyóiratban is megjelentek.⁷ Végül sikeres találkozója a chicagói olvasókörrrel arra készítette Bourdieu-t, hogy átdolgozza és az amerikai olvasóközönség igényeihez igazítsa az *École des hautes études en sciences sociales*-on tartott kutatószemináriuma elején megtartott bevezető előadását (amelyet 1987-ben rögzítettek, és Bourdieu 1988 júniusában véglegesített).

⁷ Bourdieu-Wacquant, 1989a; 1989b; 1993 [ez utóbbi először 1991-ben németül jelent meg].

Miközben a helyben készült előadásait megírásukkal párhuzamosan folyamatosan angolra fordítottam, átrendeztem a hozzájuk készített jegyzeteit, és „kiegészítésekkel és javaslatokkal” láttam el őket; ezekhez rengeteg „összekötő és átvezető szöveget” is írtam, amelyeket Bourdieu mind magáévá tett és beépített előadásaiba, majd ezek véglegesített írásos változataiba. Így fedeztük fel, hogy kiválóan tudunk közösen írni, ami további megerősítést nyert, amikor ugyanezzel a lendülettel amerikai folyóiratok számára lektoráltam és szinte szabad kezét kapva lefordítottam mintegy fél tucat tanulmányát. Amerikai útja egy másik fontos hatást is gyakorolt Bourdieu-re, mivel megváltoztatta az amerikai tudományos mezőhöz fűződő viszonyát: segítettem neki angol nyelvtudását „felszabadítani” (amelyet nyelvi bizonytalansága addig szűk korlátok közé szorított), olyannyira, hogy ettől kezdve Amerikában is tudott szóban improvizálni, ahogyan régebben szokása volt, és már nem volt hozzáláncolva a túlságosan „megírt” szövegekhez, amelyeket addig sorról sorra olvasott fel. Mindezek hozzájárultak ahhoz, hogy amikor felmerült a lehetőség a chicagói előadásainak kiadására, ahelyett hogy azokat átvettük és integráltuk volna egy ma már fordításban is létező válogatáskötetbe – amelyen akkoriban *Toward a Sociology of Symbolic Domination* [A szimbolikus uralom szociológiája] címmel dolgoztam, és amelyet a Chicago Press nagyon szeretett volna kiadni – azt javasoltuk a kiadónak, hogy inkább írunk egy, az angol-amerikai (és más külföldi) közönségnek szánt sokrétű könyvet *An Invitation to Reflexive Sociology* címmel, amelynek az lenne a küldetése, hogy Bourdieu egész munkásságát érthetőbbé tegye.

Azzal számoltunk, hogy a könyvet majd számos idegen nyelvre lefordítják, de – és ez sokat elmond az akkoriban Párizsban uralkodó egészségtelen légkörről – sosem terveztük francia nyelven megjelentetni. Végül azonban, amikor Bourdieu körbeküldte saját környezetében a kész kéziratot, a lelkes reakciók hatására hajlott arra, hogy eleget tegyen az Éditions du Seuil felkérésének, és gyorsan franciául is megjelentesse a művet. Így tehát elkészítettünk egy rövidített, magnó segítségével lefordított változatot, amelyet igencsak megnyesgettünk, hogy tartani tudjuk azt a lehetetlen megjelenési határidőt, amelyet *A művészet szabályainak* küszöbönálló publikálása jelölt ki a számunkra, azzal az elgondolással, hogy amint az első kiadás elfogy, átdolgozzuk. 1997-ben, a német és az arab kiadás előkészítésekor megegyeztünk Bourdieu-vel abban, hogy az eredeti amerikai kiadást követve franciául is kiadjuk a teljes szöveget. Világossá vált azonban, hogy ehhez az

egészet franciára kellene fordítani, hatalmasra duzzadt bibliográfiáját pedig át kellene dolgozni, és erre egyikünknek sem volt ideje. Mindeközben húsz nyelvre lefordították a könyvet, amely az egész világon a tapasztalatlan olvasók és a tapasztalt kutatók számára egyaránt az első számú ajtó lett, amelyen belépve Bourdieu munkásságával meg lehet ismerkedni. A teljes – egyben javított és kibővített – kiadás, melyet az olvasó a kezében tart, végre a francia olvasóközönség számára is hozzáférhetővé teszi a teljes szöveget.

A jelen kiadás tehát teljes egészében az eredeti szöveget és annak felépítését követi. Helyreállítottuk és visszaemeltük azokat a szövegrészeket, amelyeket Bourdieu – akár saját szemérmességéből kifolyólag, akár tudományos aggodalomból – az ideiglenes francia kiadásból kihagyott. Olyan szövegrészekről van itt szó, amelyek a *homo academicusszal* kapcsolatos felfogására, a társadalmi térben megtett útjára, algériai tapasztalataira és közéleti szerepvállalásaira vonatkoztak, mivel Bourdieu attól tartott, hogy ezeket a részeket némelyek arra használják majd fel, hogy a francia közegben vitát generáljanak, és nem tudományos igénnyel ragadják meg őket; valamint Bourdieu saját műveire utaló kereszthivatkozásokról, amelyek kulcsfontosságú pillanatokban fejtik ki és árnyalják az érvelést. Az angol szöveget mondatról mondatra fordítottuk franciára, ami lehetőséget biztosított arra, hogy gördülékenyebbé tegyük a megfogalmazást, és tisztázzunk néhány olyan fogalmi kérdést, amelyek az 1992-es kiadásban még kidolgozatlanok voltak (például a társadalmi tér; a mező és a hatalmi mező közötti összefüggéseket). Megtartottuk az eredeti lábjegyzeteket és hivatkozásokat, mivel segítenek Bourdieu-t visszahelyezni a korabeli viták keretébe (még ha ezek közül némelyek sokat veszítettek is megvilágító erejükből, mint a „mikro- és makroszint viszonya”, vagy azóta merőben más irányt vettek, mint például a genderkérdés), miközben kigyomláztuk belőle azokat a kiszólásokat vagy megjegyzéseket, amelyek túlságosan szorosan kötődtek az amerikai kontextushoz vagy olvasóközönséghez. A kifejtés legfontosabb pontjain kapcsolós zárójelek közé beszúrtuk Bourdieu-nek az *Invitationt* követően megjelent, vonatkozó műveit, de csak „szűkmarkúan”, nehogy a lábjegyzetek és hivatkozások apparátusát tovább bonyolítsuk. Végül betettük a kötetbe az előszót, amelyet Bourdieu-vel közösen 2001 szeptemberében a könyv latin-amerikai kiadásaihoz írtunk, amely explicitte teszi hozzájárulását a ráció politikájához.

Az eredeti kiadás végén három függelék szerepelt: egy rövid bibliográfiai útmutató „Comment lire Bourdieu” [Hogyan olvassuk Bourdieu-t?] címmel (261–264. p.), amely a külföldi olvasó dolgát volt hivatott segíteni, és amely

az 1991 végén angol nyelven elérhető szövegekre támaszkodott; egy válogatás az *Actes de la recherche en sciences sociales*-ban megjelent cikkekből (265–268. p.), amely a bourdieu-i elgondolások által inspirált kollektív munkába engedett betekintést; és a bibliográfiában a Bourdieu-vel kapcsolatos legfontosabb másodlagos irodalmak jelzésértékű listája. Jelen kiadásban eltekintettünk az *Actes*-ban megjelent Bourdieu-cikkek válogatásának közlésétől, tekintettel arra, hogy a folyóirat ma már könnyedén hozzáférhető az interneten, és azóta kutatók egy újabb nemzedéke járult már hozzá a folyóirat töretlen sikeréhez. A Bourdieu-vel kapcsolatos másodlagos irodalom listáját egyesítettük az elsődleges irodalomlistával anélkül, hogy frissítettük volna, mivel egy efféle jegyzék egy önálló kötetbe fért volna csak el, még akkor is, ha nem lett volna teljes. Mindenekelőtt szerepeltettünk a kiadásban két részletes segédanyagot, amelyek most először Bourdieu munkásságának egészét tekintik át: az első történeti jellegű, és szociológiájának alakulását öt nagy szakaszra bontva ismerteti; míg a második analitikus formát ölt, és a gondolkodását felépítő hat alapfogalmat (habitus, mező, tőke, társadalmi tér, szimbolikus hatalom és reflexivitás) vonja vizsgálat alá. Végül úgy döntöttünk, ezt a kettőt nem egészítjük ki egy harmadik, tematikus áttekintéssel, amely azokat a legfontosabb empirikus vizsgálati tárgyakat ölelte volna fel, amelyek négy évtizednyi kutatómunkája során Bourdieu figyelmét megragadták, tartva attól, hogy ezzel is a tévesen „konkrét” olvasatokat erősítenénk, amelyek beleragadnak a mindennapi, társadalmi vagy adminisztratív megközelítések (oktatás, kultúra, politika stb.) valamelyikébe, holott a bourdieu-i felfogás erőssége éppen az ezektől való távolságtartásban rejlik, amely a különböző területeket keresztbe metsző mechanizmusok és folyamatok feltárását szolgálja.

Az, hogy a jelen kiadás végül megjelenhetett, Étienne Ollion szociológiai élelművéségének és rendkívüli intellektuális állhatatosságának köszönhető, aki a bourdieu-i körpusszal kapcsolatos ismereteinek birtokában döntő szerepet játszott a szöveg újjáformálásában, a források ellenőrzésében, valamint az irodalomlisták és az indexek létrehozásában, amelyek szerves részét képezik mindannak a „bevezető csomagnak”, aminek a jelen kötet magát tekinteni szeretné. E helyütt szeretném neki hálás köszönetemet kifejezni, és vele együtt Josephine Grossnak (aki részt vett az eredeti szöveg és a jegyzetek pontosításában), Franck Poupeau-nak, Louis Pintónak, Marie-Christine Rivière-nek és az *Actes de la recherche en sciences sociales*, valamint a

Raisons d'Agir kiadó teljes gárdájának, akik Bourdieu halálát követően is életben tartják a munkásságát.

III

A párbeszéd tapintható intenzitásán túl (melyről a több ezer oldalnyi előkészítő anyag is tanúskodik) mintegy húsz év elteltével a könyvet újraolvassva megdöbbenő, hogy sűrített formában és a sorok között már milyen jól előre jelzi a bourdieu-i szociológia későbbi fejleményeit, amelyek kibomlásának életének utolsó évtizedében tanúi lehettünk.

Így például a második részben közreadott beszélgetésben a *La Misère du monde* [A világ nyomorúsága] (Bourdieu et al., 1993) szándékainak és a *La Domination masculine* [A férfiuralom] (1998a) téziseinek egy korai kifejtése, a skolasztikus torzításnak a *Méditations pascaliennes* [Pascali elmélkedések] (1997a) magját alkotó kritikájának előzetes, mégis világos körvonalai olvashatók, de megjelenik benne annak a kibővített antropológiai felfogásnak is egy összefoglalása, amely a *Les Structures sociales de l'économie* [A gazdaság társadalmi struktúrái] (2000a) háttérében meghúzódik, és amelyre a *Sur l'État* [Az államról] (2012) című könyvében a legfőbb szimbolikus hatalom koncepciója is épül, egészen a szocioanalízis alapelveiig, amelyek a *Le Bal des célibataires* [A nőtlen férfiak bálja] (2002a) elemzéseit táplálják. Vagyis ez a könyv már „magában hordozta” nemcsak Bourdieu, de mindazon kutatók későbbi kutatásait és könyveit is, akik a tudományterületeket és országokat elválasztó határokon túl magukévá tették a könyv által számukra biztosított eszközöket, miközben Bourdieu szociológiájával ugyanazt a „fetiszizálás nélküli viszonyt” alakították ki, amelyet ő maga is a nagy filozófusokkal és társadalomtudósokkal ápolt, és amely termékenysége egyik kulcsa volt:

Az értelmiségieket, a kutatókat iskoláztatásuk egész logikája arra készíti fel, hogy a múltból megörökölt műveket kultúráként kezeljék, vagyis olyan kincs-kamraként, amelyet az ember nézeget, imád, ünnepel, amely már e jellegtől fogva értékes, vagyis olyan tőkeként, amelyről szimbolikus osztalékot vagy egyszerűen narcisztikus kielégülést lehet remélni, nem pedig produktív tőkeként, amelyet az ember befektet a kutatásba, hogy ezzel hatást váltson ki. (Bourdieu, 1986h: 42.)



Végezetül a *Meghívás reflexív szociológiára* nem egy tudományos mauzóleum bejárata kíván lenni (és még kevésbé egy szellemi síremléké), hanem egy olyan tudományos műhely ajtaja, amelyre a Bourdieu által előszeretettel hangoztatott buzdítás van felvéve: „Munkára!”

Berkeley és Párizs, 2014. május

Az elmúlt években a szociológia iránti érdeklődés újra megújult. Ez a reneszánsz nemcsak a szociológusok körében, hanem a közvéleményben is megfigyelhető. A szociológia újra a közélet és a tudományok közötti fontos kapocs. A szociológusok feladata az, hogy megértsék a társadalmi viszonyokat, és megmutassák a változások okait. A szociológia nemcsak a társadalomról szól, hanem a magunk magunkról is. A szociológia segít megérteni a magunk magunkat, és megmutatja a változások útját. A szociológia nemcsak a társadalomról szól, hanem a magunk magunkról is. A szociológia segít megérteni a magunk magunkat, és megmutatja a változások útját. A szociológia nemcsak a társadalomról szól, hanem a magunk magunkról is. A szociológia segít megérteni a magunk magunkat, és megmutatja a változások útját.

Az elmúlt években a szociológia iránti érdeklődés újra megújult. Ez a reneszánsz nemcsak a szociológusok körében, hanem a közvéleményben is megfigyelhető. A szociológia újra a közélet és a tudományok közötti fontos kapocs. A szociológusok feladata az, hogy megértsék a társadalmi viszonyokat, és megmutassák a változások okait. A szociológia nemcsak a társadalomról szól, hanem a magunk magunkról is. A szociológia segít megérteni a magunk magunkat, és megmutatja a változások útját. A szociológia nemcsak a társadalomról szól, hanem a magunk magunkról is. A szociológia segít megérteni a magunk magunkat, és megmutatja a változások útját.

ELŐSZÓ A LATIN-AMERIKAI KIADÁSOKHOZ (2001)

Racionalizmus és reflexivitás¹

Pierre Bourdieu és Loïc Wacquant

Ezt a könyvet, amely hosszú évek transzatlanti együttműködésének gyümölcse, az 1992-es angol eredeti megjelenése óta az a szándék vezérelte, hogy nemcsak tárgyát, de formáját tekintve is újító legyen, ugyanis mindkét szemponttal az volt a célunk, hogy továbbvigyük és felerősítsük azt, amit kezdetben a kutatás egyfajta pedagógiai kísérletének szántunk. A könyv tárgya: rövidre zárni a szokásos közvetítőket, megkerülni a kisajátított vádászterületeket, megvilágítani a sötét zugokat és tisztázni azokat a félreértéseket, amelyek a gyakorlat Bourdieu és munkatársai által kidolgozott és három évtizede empirikus vizsgálatokban is alkalmazott elméletét övezik. Röviden: elhárítani a lehető legtöbb akadályt, és olyan hidakat építeni, amelyek elősegítik azon szociológiai konstrukciós eszközök nemzetközi áramlását, amelyek termékenysége annál inkább növekszik és nyilvánvalóvá válik, minél több területen kezdik őket használni.

Ezen akadályok – nyelvi nehézségek, félrefordítások, filozófiai különbségek, módszertani meggyőződések, a különféle befogadó értelmiségi mezők számára láthatatlan talapzatul szolgáló nemzeti tudattalanok és a gondolatok országhatárok közötti vándorlását oly gyakran túldetermináló egyetemi érdekek interferenciája – közül azok a legszívósbabak, amelyek azon epistemológiai hagyomány sajátosságaihoz kötődnek, amelyben a Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Jean Cavaillès és Alexandre Koyré műveihez (lásd Canguilhem, 1994 [1968]) kötődő *történeti racionalizmus* vállalkozása gyökerezik. Ez a határozottan internacionalista, Franciaországon kívül mégis kevésbé ismert hagyomány (ha nem számítjuk a korai Foucault által közvetített és más megközelítésbe helyezett ismereteket) a szociológia számára a tudománynak egy olyan cselekvő és (ön)kritikus felfogását kínálja fel, amely megszabadította magát a szeplőtelen fogantatás és már a születésekor megtepázott instrumentalizmus ikerdogmáitól; és így megmutatja a kivezető

¹ Ez az előszó a könyv brazil kiadásához készült – *Um convite à sociologia reflexiva* (Rio de Janeiro) –, és a kibővített spanyol nyelvű kiadásban jelent meg – *Una invitación a la sociología reflexiva* (Buenos Aires, Mexikó, Madrid, Siglo 21 Editores, 2005), 7–8.

utat az egyesült államokbeli szociológiát uraló instrumentális pozitívizmus és az ellentétpárjának számító, a legtöbb más országban széles körben elterjedt hermeneutizáló felfogás közötti terméketlen választási kényszerből (Bourdieu, 2001c). Ez is azt mutatja, hogy az itt képviselt és példaként állított szociológiai megközelítés teljes mértékben szembemegy ezzel a kulturális és erkölcsi relativizmussal párosuló tudományos nihilizmussal, amely fellengzősen „posztmodernizmusnak” nevezi önmagát, és nem tesz mást, mint az ezredfordulón divatos formában ismét feltalálja a társalommal foglalkozó tudomány lehetőségének oly régi gyökerű megkérdőjelezését, amely ellen már Durkheim is küzdött a maga idejében a Sorbonne *establishment*-jével vívott harcaiban.

A könyv *formája* a szemünk előtt bontakozott ki közvetlenül a megvalósítandó célból: a kritikai párbeszéd mutatkozott a legjobb, ha ugyan nem az egyetlen megoldásnak, amelynek segítségével elkerülhetjük az értekezés nehézségét, és eközben áttekintést is adhatunk egy olyan kutatói vállalkozásról, amelyet bajosan lehetett volna beszorítani egy szokványos ismeretetés diszciplináris határai és rutinjai közé. Hosszú bibliográfiai kutató- és elemzőmunkát követően Loïc Wacquant, aki az egész beszélgetést kezdeményezte, a társadalomtudományok teljes mezőjének szóvivőjévé tudott válni, és képes volt Pierre Bourdieu-t szembesíteni mindazokkal a problémákkal, ellenvetésekkel és kritikákkal, amelyeket a kutatói közösség, vagyis potenciálisan a könyv olvasóközönsége nekiszegezhetett volna. Mégpedig azzal a céllal, hogy egyszerre összeszedett és tagolt formában tárja az olvasó elé egy sor összefüggő, valamint egyszerre elméleti és empirikus kutatás kulcsfogalmait és legfontosabb eredményeit.

És hogy hogyan áll a helyzet tíz évvel később? Az életmű, akárcsak annak ismerete és elismertsége, exponenciális növekedést mutatott, különösen Latin-Amerikában, ahol nemcsak a fordításban kiadott művek, de mindezekelőtt azon helyben végzett kutatások száma is megsokszorozódott, amelyeket e művek ihlettek a legkülönbözőbb tudományágakban és kutatási területeken, kezdve a parasztságtól az iskolán, a gazdaságon, a művészetén és a sporton, a társadalmi mozgalmakon és a politikai harcokon, a bevándorláson és a genderalapú uralomgyakorláson, a fogyasztáson és az államon át egészen az értelmiségig. Ez olyanmódon igaz, hogy szemben azzal, ahogyan 1992-ben tettük, ma már lehetetlen volna teljes körű nemzetközi kitekintést adni mindezekről a művekről, amelynek segítségével fel lehetne mérni egy

eredetileg igen sajátos társadalmi közeg által ihletett fogalomrendszer megértést segítő erejét.

Ami a könyv létokát és magját jelentő *reflexivitást* illeti, ma minden korábbinál nagyobb kényszerítő erővel nehezedik mindazokra, akik hatékonyan szembe kívánnak szállni az olyan bazári fogalmakkal, mint a „globalizáció” és a „rugalmasság”, a „multikulturalizmus” és a „közösség”, az „identitás”, a „sokféleség”, a „hibriditás” vagy a „fragmentálódás” stb., amelyek terjedése, az egyetemi mezőben és azon kívül egyaránt, a világon mindenütt tünete a szociális állam és történelmi vívmányainak, köztük a társadalomtudomány autonómiájának és így létének felszámolására törekvő neoliberális politika térhódításának. Valójában éppen a láthatatlan jelszavakként működő szavak, amelyek megkerülhetetlen történelmi sorszerűséggé váltak politikai kényszereket sodornak magukkal, amint arra másutt (Bourdieu – Wacquant, 1998 és 2001) már megpróbáltunk rámutatni, a Föld minden országában, mégpedig az értelmiségiek egy jelentős csoportjának tevételes együttműködésével, a világnak egy olyan vízióját kényszerítik ránk, amely hajlamos a politikát kizárólag erkölcsi kérdésnek tekinteni, miközben minden társadalmi ágenst saját életének kisvállalkozójává alakít és tesz felelőssé saját sikeréért, egyszersmind ugyanakkor saját gazdasági, kulturális és szimbolikus nyomoráért is.

Párizs és Berkeley, 2001. szeptember

ELŐSZÓ

Loïc Wacquant

Ez a könyv könnyen összezavarhatja a szabványosított elméleti produktumokat előállítókat, és csalódást okozhat azoknak a sietős olvasóknak, akik Pierre Bourdieu gondolkodásának egyfajta leegyszerűsített breviáriumát keresik. A könyv ugyanis sem Bourdieu műveinek tömör összefoglalását, sem pedig szociológiájának szisztematikus és részletekbe menő kifejtését nem tartalmazza; ahogyan kézikönyvként vagy metaelméleti gyakorlatként sem szolgál. Ezek helyett, sokkal szerényebb célként, inkább Bourdieu munkásságának felépítésébe és átfogó ökonómiájába próbál meg betekintést nyújtani, eközben pedig *explicitté* tenni a tudományos gyakorlatának háttérében meghúzódó *alapelveket*.

A *Meghívás reflexív szociológiára* azt a felfogást képviseli, hogy Bourdieu intellektuális projektjének hozadéka nem annyira egyik vagy másik fogal-mában, elméletében, módszertani javaslatában vagy empirikus megfigyelé-sében keresendő, hanem sokkal inkább abban, ahogyan ezeket kidolgozza, kifejti és egymással összekapcsolja. Hogy egy olyan distinkcióra utaljak, amely számára mindig is fontos volt: Bourdieu szociológiájának az eredeti-ségét és erejét sokkal inkább annak *modus operandijában* kell keresnünk, mintsem *opus operatumában*. Ennek a könyvnek a szándéka, amely sajátos felépítését is magyarázza, tehát az, hogy betekintést nyújtson egy „gondol-kodó elme működésébe” azáltal, hogy mozgásba lendíti azt, amit a „kutató és iskolateremtő” Pierre Bourdieu – Max Weber-i értelemben vett – „kon-vecionális szokásainak” nevezhetünk.

A könyv formáját – amelyet a „szóbeli publikáció”¹ gondolata ihletett, melyet egy tematikus párbeszéd és egy programadó bevezető alkot, ezeket pedig a bourdieu-i szociológia ívét kirajzoló elvek és elemzési prioritások bemutatása előzi meg – alaposan átgondoltuk és az előbbiekkal összhangban választottuk. Az interjúnak mint tudományos kommunikációs formának

¹ Robert K. Merton (1980: 3) „a szóbeli publikációk mint előadások, szemináriumok, oktató-laboratóriumok, műhelyek és ezekhez hasonló konfigurációk” fontos kognitív szerepét hangsúlyozza.

azonban van néhány jól ismert hátránya is; például megvan az a kockázata, hogy az alkalmoszerű elmélkedéseket az írásos forma rangjára emeli, és előnyben részesítheti az álokoskodást, vagy megkönnyítheti a kérdések kiforgatását. Ha azonban az ember határozott erőfeszítéseket tesz e csapdák elkerülésére, akkor a párbeszédes formának – amely jelen esetben egy több éven át írásban folytatott intenzív eszmecsere gyümölcse – értékes előnyei is lehetnek.² Mindenekelőtt lehetővé teszi ideiglenes megfogalmazások közreadását, egy adott kérdés megközelítését több nézőpontból, valamint egyazon fogalom különböző alkalmazási módjainak tesztelését, amelyek mind elősegíthetik ezek jelentésének és hasznosságának összetettebb és árnyaltabb megértését. Másodsorban, a párbeszédes stílus megkönnyíti a gyors összevetéseket, a szemléletes párhuzamba állításokat és a hatékony szembeállításokat azon vizsgálati területek és műveletek között, amelyeket a tudományos munka normál szerveződése hajlamos egymástól elválasztani és elválasztva tartani – és ez különösen gyümölcsöző akkor, amikor a gondolkodás egymástól olyannyira különböző és távol eső empirikus tárgyakra irányul és hagyományokra támaszkodik, mint Bourdieu esetében. A harmadik előny: azáltal, hogy az ember szakít a klasszikus egyetemi monológ szentesített és tekintélyelvű technikájával (Platónnál ez a szofisták *macros logosa*), a beszélgetés lehetővé teszi, hogy akár a szöveg mélyére is behatoljon a másság, a kritika és ezáltal a párbeszéd logikája. Azáltal, hogy a gondolkodó rákényszerül arra, hogy reagáljon más gondolkodók gondolkodására, amelyet beszélgetőtársa jelenít meg (akivel az olvasó minden olyan esetben azonosulni tud, amikor a felvetett kérdések rímelnek azokra, amelyeket ő maga vetett volna közbe), kénytelen előbújni a történetileg beágyazott nyelvhasználat és intellektuális hagyomány fedezékéből, és behelyezkedni egy tágabb szemantikai térbe. Végül, és ez a legfontosabb, a dialógus alapján az olvasó hozzávetőleges képet kaphat arról a mentális útról, amelynek végén a szerző eljutott arra az álláspontra, amelyet a magáénak vall; a párbeszéd lehetővé teszi egy szociológiai módszer működés közbeni megragadását. Röviden: az elemző beszélgetés kiemeli a szerzőt a tekintélyszerepből, az olvasót pedig a passzivitásból, mégpedig azáltal, hogy közös figyelmüket magukra a kutatás módozataira irányítja, illetve hogy olyan eszközöket ad a kezükbe, amelyek segítségével a kettejük közötti kommu-

² Pierre Bourdieu már korábban is kamatoztatta a szóbeli formát abban a két válogatáskötetben, amelyek szövegei eredetileg nagyrészt szóban hangoztak el: *Questions de sociologie* (1980b) és *Choses dites* (1987a).

nikációt ki lehet vonni a tudományos eszmecsere hagyományos formáira jellemző cenzúra alól.

Ez a könyv nem annyira szintézis vagy elméleti összefoglalás, mint inkább *meghívás/felhívás* Bourdieu végig- és újragondolására, miközben közelről figyelhetjük gondolatainak kibomlását. Vagyis azért készült a könyv, „hogy olvassák, nem pedig, hogy elemezzék”, hogy Peter Bergernek a *Meghívás szociológiára* (*Invitation to Sociology* [1963]) című könyvének nyitó mondatára utaljunk. „Meghívás ez egy intellektuális világba [...], nem kérdés azonban, hogy az olvasónak túl kell majd lépnie ezen a könyvön, amennyiben ezt a meghívást komolyan veszi.” A könyv ugródeszka az olvasó számára ahhoz, hogy elmerüljön Bourdieu munkásságában, de egyfajta kompakt „szerszámosládaként” is használható (a szó wittgensteini értelmében) ahhoz, hogy a maga módján vessen fel és oldjon meg szociológiai problémákat.

A *Meghívás reflexív szociológiára* három különálló, mégis egymást kiegészítő részből áll. Az első rész értelmező, a második elsősorban elemző (és másodsorban történeti), míg a harmadik a kutatás oktatásának konkrét dilemmáiból indul ki e két dimenzió összekapcsolása céljából.

Az első, „Társadalmi praxeológia” címet viselő rész betekintést nyújt Bourdieu munkáinak általános ökonómiájába és belső logikájába azáltal, hogy felvázolja az általa bejárt intellektuális utat, és felfejti ismeretelméletének, valamint a gyakorlatra és a társadalmi világra vonatkozó elméletének alapelveit. Ebben a részben Bourdieu-nek azt a stratégiáját veszem górcső alá, amely objektivizmus és szubjektívizmus – a durkheimianusok számára oly kedves társadalmi fizika és a Mead- vagy Merleau-Ponty-féle társadalmi fenomenológia – kettőségének meghaladására, valamint a (szimbolikus) hatalom egyfajta generatív antropológiájának, illetve ez utóbbi formáinak és mechanizmusainak a kidolgozására irányult. Miközben hangsúlyozom, hogy elvetette az egyéninek és a társadalminak a mindennapi gondolkodásra jellemző különválasztását, explicitté teszem azt a módszertani relacionizmust, amelyből nála a társadalmi és a mentális struktúrák dialektikus megközelítése táplálkozik, és amely a viszonyokkal kapcsolatos szemléletét a szociológiai elmélet és kutatás metszéspontjába helyezi. Ugyancsak kiemelem Bourdieu-nél az „episztemológiai reflexivitás” fogalmának kitüntetett jellegét, mégpedig azáltal, hogy kibogozom azokat a rejtett szálakat, amelyek révén a ráció, az erkölcs és a politika bourdieu-i felfogásához kapcsolódik – röviden: az értelmiségi küldetését meghatározó ama felfogáshoz, amely az ő gyakorlati munkáját is irányítja.

A második „Chicagói szeminárium” alcímet viselő rész egy olyan *konstruált párbeszéd* formáját ölti, amelyben Pierre Bourdieu kifejti kutatásainak fő elméleti és empirikus szándékát, valamint világos és közvetlen módon elemzi ezeket a kutatásokat. A különböző fejezetek kitérnek az 1980-as évekbeli munkáinak legfontosabb eredményeire, és rávilágítanak az ezekben megfigyelhető *episztemológiai elmozdulásokra*: az egyetemi oktatók szociológiájától a szociológiai tekintet szociológiája felé; a struktúrától a mező mint erők és harcok által alakított tér felé; a normáktól és a szabályoktól a stratégiák és a habitusok felé; a racionalitást hordozó érdek felől a gyakorlat logikájának alapját képező *illusio* felé; a kultúra felől a szimbolikus hatalom különféle megnyilvánulási formái felé; valamint az ész transzcendentális felfogása felől annak történeti felfogása felé, amely a társadalomtudomány eszközeit az intellektuális szabadság politikájának szolgálatába kívánja állítani. Mindeközben ez a párbeszéd tisztázza a Bourdieu-t szüntelenül foglalkoztató kérdéseket, valamint a szociológiának a filozófiához, a közgazdaságtanhoz, a történettudományhoz és a politikához fűződő viszonyával kapcsolatos felfogását.

A könyv e második része egy sor olyan írásos és szóbeli eszmecsere épül, amelyeket több mint három éven át folytattunk Chicagóban és Párizsban, angolul és franciául. Ennek magját Bourdieu-nak a *Graduate Workshop on Pierre Bourdieu* résztvevői kérdésre adott válaszai képezik – ez egy pluri-diszciplináris kutatócsoport volt a Chicagói Egyetem doktori hallgatóinak részvételével, amely Bourdieu munkásságának intenzív tanulmányozásával foglalkozott 1986–1987 telén. Ezeket az első válaszokat írásos eszmecserek során módszeresen kibővítettük, gazdagítottuk és kiegészítettük, én pedig az egészet egységes szöveggé szerkesztettem (és részben átírtam). A dialógus hátterében meghúzódó kérdések és témák artikulálásával arra törekedtem, hogy egyrészt körvonalazzam a bourdieu-i szociológia fogalmi és elméleti magját, másrészt, hogy arra készítsem Bourdieu-t, reagáljon a szociológiája által a külföldi olvasóiból kiváltott főbb ellenvetésekre és bírálatokra. Ennek a második résznek az is a célja, hogy elhelyezze a bourdieu-i szociológia központi tételeit a mai angol és amerikai társadalomtudományokra jellemző álláspontokhoz és vitákhoz képest (tekintettel arra a domináns pozícióra, amelyet ezek világviszonylatban elfoglalnak). A lábjegyzetek kifejtéseket, szemléltető példákat és megkötevéseket tartalmaznak, eközben azonban utalnak azokra a jelentősebb publikációkra is, amelyekben Bourdieu jobban kifejti vagy tovább árnyalja az adott gondolatmenetet.

A harmadik „A párizsi szeminárium” alcímet viselő rész annak az előadásnak a módosított átirata, amelyet Pierre Bourdieu az École des hautes études en sciences sociales-on meghirdetett kutatószemináriumának bevezetőjeként tartott 1987 októberében. Ezen az évenként megtartott szemináriumon ekkoriban mintegy harminc, különböző tudományágakból érkező diák és kutató vett részt (ez magyarázza a nyelvészetre és a történettudományra tett gyakori utalásokat), akik között jelentős arányban képviselték magukat olyan külföldiek, akik minden évben csak azért látogattak Párizsba, hogy Bourdieu-tól tanuljanak vagy vele dolgozzanak. A szeminárium korábbi résztvevői rendszeresen ismertették kutatásaikat, és a fiatalabb tagok mentorálásával is foglalkoztak.

Ezen a szemináriumon Bourdieu-nak nem az volt a célja, hogy egy adott elméletet vagy egy zárt fogalmi rendszert nyújtson át a résztvevőknek, hanem hogy beléjük plántálja a *szociológiai leleményességre való hajlamot*. Ennek érdekében megfordítja a pedagógiai eljárás bevettnek számító irányát: a gyakorlattól és az alkalmazástól halad az axiómák és az alapelvek felé, mintegy menet közben szemléltetve a szociológiai tárgy megkonstruálására vonatkozó episztemológiai szabályokat.³ Annak érdekében, hogy az iskolai tanítási helyzetben (és ennek megfelelően a gyakorlat Bourdieu-féle antiintellektualista filozófiájában) rejlő skolasztikus torzító hatást közömbösíteni tudja, Pierre Bourdieu a megértés gyakorlati formájára támaszkodik, és így vezet be fokozatosan a szociológiai eljárás alapelveinek magabiztos diskurzív használatába. Egy olyan totális és önreferenciális pedagógiát alkalmaz és vesz védelmébe, amely elveti a teoretikus és empirikus műveletek szétválasztását különálló tevékenységekre és elkülönülő területekre, amelyek elkülönítése egymástól a tudományos munka bevett felosztását termelné újra.

Noha a könyv második részében tevőleges szerkesztői szerepet játszottam, a harmadik rész nagyjából hűen követi Bourdieu eredeti előadásának szövegét annak érdekében, hogy megmaradjon pedagógiai gyakorlata stílárís formájának és tartalmának egysége, és így az olvasó legalább közvetve képet kaphasson arról, hogy hogyan működött oktatóként, és milyen az az általános tudományos beállítódás, amelyet tovább kíván adni. Annak érdekében, hogy elkerüljük a szöveg nehézkessé válását, a „szociológus” terminust hasz-

³ Ugyanez a fordított mozgás jelenik meg a *Le Métier de sociologue*-ban is (Bourdieu–Chamboredon–Passeron, 1968 [1973]), amely kötet tartalmát a jelen könyv számos tekintetben kiegészíti és kiigazítja (lásd különösen az ugyanezt a célt szolgáló megjegyzéseket a *Le Métier de sociologue* német kiadásának utószavában, Bourdieu, 1991f).

náltuk mindenütt, ahol eredetileg különböző társadalomtudományi szakágak képviselőiről beszéltünk.

Ennek a valóban újító, vagyis *generatív* gondolkodási módnak az egyik megkülönböztető jegye nem egyszerűen az az adottsága volt, hogy túllépjen eredeti kijelentésének sajátos intellektuális kontextusán és empirikus érvényességi területén, és ezáltal újabb megállapításokra jusson, hanem az a képessége is, hogy önmagát elgondolja, sőt önmagát nemcsak gondolatban, de még inkább tettekben is meghaladja. Bourdieu munkásságában vannak hiányosságok, ellentmondások, feszültségek, talányok és bizonytalan kérdések, amelyek közül a következő oldalakon jó néhányat nemcsak feltárunk, de hangsúlyozni is fogunk. Mindenesetre nem áll szándékunkban a szociológiai gondolkodás és gyakorlat *normalizálása*. Pierre Bourdieu zsigerileg elutasítja a gondolkodás dogmatikussá válását, amely intellektuális ortodoxiához vezet. Ha egy olyan reflexív szociológia, amelynek az a célja, hogy „védőfegyvereket biztosítson a szimbolikus uralommal szemben” (Bourdieu, 1980b: 13), a gondolkodás magára záródását támogatná, akkor ezáltal saját magát számolná fel. Ez azt jelenti, hogy a Bourdieu-vel közös gondolkodásra szóló felhívás szükségszerűen arra is felhívást jelent, hogy gondolkodásunk túllépjen Bourdieu-n, szükség esetén pedig akár vele is szembeforduljon. Ez a könyv tehát akkor éri el a célját, ha az olvasók olyan *munkaeszközként* tekintenek rá, amelyet adandó alkalommal majd saját konkrét elemzésükhöz igazítanak. Vagyis – amint azt már Foucault (1994 [1975]) is javasolta Nietzsche gondolkodásával kapcsolatban – „ne féljenek használni, eltorzítani, megcsikorogtatni, meggyötörni”.

I TÁRSADALMI PRAXEOLÓGIA

A BOURDIEU-I SZOCIOLÓGIA STRUKTÚRÁJA ÉS LOGIKÁJA

Loïc Wacquant

A *mélyén* megragadni a nehézséget, ez a nehéz. Mert ha a felületén kapjuk el, megmarad a korábbi nehézségnek. Gyökerestül kell kitépni [...]. Ha az új gondolkodásmódot megteremtettük, a régi problémák eltűnnek; sőt, nehéz lesz újra megragadni őket. Mert e problémák a kifejezőmódban rejlenek; és ha új kifejezőmódba öltözködünk, a régi ruhával együtt a régi problémákat is levetjük.

Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*

(Kertész Imre fordítása)

Pierre Bourdieu munkássága az elmúlt három évtizedben a szociológiaelmélet és a szociológiai kutatás második világháború után létrejött korpuszai közül az egyik leginvenciózusabbnak és legtermékenyebbnek bizonyult. Egy hosszabb lappangási időszakot követően gyorsan erősödni kezdett a hatása, amelyet nemcsak a különböző diszciplínákra – az antropológiától és a szociológiától kezdve a nyelvészetten, a politikatudományon, a filozófián, az esztétikán és az irodalomtudományon át egészen a neveléstudományig és a történettudományig – gyakorolt, hanem Franciaország határain túl is – a szomszédos országoktól kezdve Skandinávián, Kelet-Európán, Latin-Amerikán és Ázsián át egészen Észak-Amerikáig – kifejtett.¹ Bourdieu életműve dacol a társadalomtudományban jelenleg érvényben lévő felosztásokkal és annak bejáratott gondolkodásmódjaival, mindenekelőtt azért, mert tökéletesen figyelmen kívül hagyja a tudományágak közötti határokat; továbbá nagyon sokféle vizsgálati területet érint és kapcsol össze egymással (a parasztságtól az iskolán és a nyelven, a jog- és a természettudományon, a valláson és a politikán, a sporton és az értelmiségieken, a családon és a közgazdaságtudományon, a gender-viszonyokon és az államon stb. át egészen a művészetig), végül pedig azon képessége okán, hogy a különböző

¹ [A Bourdieu munkásságával foglalkozó másodlagos irodalom és a bourdieu-i hatást a humán és társadalomtudományok különböző területein magukon hordozó munkák 1992-es strukturált áttekintését lásd az eredeti amerikai kiadás lábjegyzeteiben és bibliográfiai mellékleteiben: Bourdieu-Wacquant, 1992: 2–3 és 269–312.]

szociológiai stílusok mindegyikét érintette a pointilista etnográfiai leírástól kezdve a statisztikai modellalkotáson át egészen a legelvontabb elméleti és filozófiai okfejtésekig.

Bourdieu munkássága azzal ejti zavarba vagy zökkenti ki az embert, hogy megszállottan törekszik azoknak a tartós dualizmusoknak a meghaladására, amelyek már az alapjánál hasadást idéznek elő a társadalomtudományban, vagyis a látszólag feloldhatatlan antagonizmusok feloldására a szubjektivista és az objektivista megismerési módszerek között, a szimbolikus és az anyagi világ elválasztásának meghaladására; végül pedig az elmélet és az empirikus kutatás tartós különválasztottságának áthidalására (Bourdieu, 1972a [2000]; 1973a; 1980a). Mindeközben a *Le Sens pratique* [A gyakorlati érzék] szerzője egy sor olyan fogalmi eszközt és módszertani fogást dolgozott ki, amelyeknek az volt a céljuk, hogy megszabadítsanak bennünket két másik dichotómiától, amelyek csak nemrégiben kerültek az elméletalkotás előterébe: az egyik a struktúrát és a cselekvési képességet (*agency*), a másik pedig az elemzés mikro- és makro-szintjét állítja szembe egymással.² Bourdieu, aki mindig is ellenállt az értelmiségi divat szirénhangjainak, szüntelenül *hangsúlyozta a gyakorlat és különösen a szimbolikus hatalom átfogó politikai ökonomiájának* a lehetőségét, amely a fenomenológiai és a strukturalista megközelítések egybeolvasztásával képes egy integrált, episztemológiailag koherens és egyetemesen érvényes vizsgálati módot előállítani – vagyis egyfajta kanti értelemben vett *antropológiát* létrehozni azzal a különbséggel, hogy a mások gyakorlatait elemző személy elemzői tevékenységét is explicit formában magába foglalja (Bourdieu, 1982b; 1984a). Paradox módon ezt a szándékait és merítését illetően oly átfogó és szisztematikus törekvést gyakran csak töredékesen fogták fel és fogadták be. Garnham és Williams (1980: 209) jól látták a helyzetet, amikor „a megannyi különböző kutatási területre kiterjedő elméletek és empirikus vizsgálódások e gazdag korpuszának részleges és

² Az egyéni cselekvés és a struktúra viszonyának kérdéseiről lásd Giddens (1987a [1984]), Szompka (1991: 5–27) és Sewell (1992); az elemzés mikro- és makro-szintjének kapcsolatáról lásd Collins (1981a; 1987) és Alexander *et al.* (1987). Később majd rámutatunk arra, hogy az egyes szerzők által a Bourdieu-féle „gyakorlat elmélete” és a Giddens-féle „strukturációelmélet” között vont párhuzam mesterkélt és téves. Maga Giddens (1990: 310) is hangsúlyozza, hogy a strukturációelmélet elsősorban társadalomontológiai kérdésekhez kötődik, míg Bourdieu elméleti munkásságának célja mindig új empirikus kutatási tárgyak létrehozása. Ezenkívül Bourdieu a Giddens-féle strukturációs paradigma (1979, 1987a) előtt már több mint egy évtizeddel körvonalazta a gyakorlat elméletét, amelyből Giddens is merített, a két megközelítés viszont egymástól lényegesen eltérő filozófiai kérdésvetésekből bontakozik ki – még akkor is, ha Giddens (1986) figyelme, aki nemcsak olvasta, de használta is az *Esquisse d'une théorie de la pratique*-ot [A gyakorlat elméletének vázlata] (1972), újabban az objektivizmus és a szubjektivizmus szembenállása felé fordult, amely a bourdieu-i projekt lényegi eleme volt.

töredékes befogadásával” járó veszélyekre figyelmeztettek, mivel az „súlyos félreértelmezésekhez vezethet”. Noha a különböző területeken (iskolaszociológia, családszociológia, művészetszociológia, a társadalmi osztályok szociológiája)³ dolgozó amerikai szakértők néhány Bourdieu által megalkotott fogalmat, mint például a kulturális tőkét, széles körben átvették és – gyakran igen találékonny módon – használták, az átfogó ökonomiát és a munkásságának háttérében meghúzódó logikát legalább ennyire félreértették. Erről tanúskodik a bourdieu-i szociológiával kapcsolatos értelmezések megdöbbentő sokfélesége, a vele kapcsolatban megfogalmazott és egymást kizáró bírálatok, az általa kiváltott és egymásnak is ellentmondó reakciók, akárcsak az a töredékes és megcsonkított recepció, amely Angliában és az Egyesült Államokban neki osztályrészül jutott.

Igy, röviden, Bourdieu írásainak az angol nyelvterületek általi recepciója egészen mostanáig három csomópont körül kristályosodott ki, amelyek közül mindegyik Bourdieu-nek egy-egy angol nyelven is megjelent fontos művéhez kapcsolódik.⁴ Az oktatási és rétegződési kérdésekkel foglalkozó szakértők az eredetileg 1970-ben, majd angolul 1977-ben megjelent *La Reproduction*-ra összpontosítottak, olyannyira, hogy Bourdieu-t egyenesen a *reproduction theory* (a társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődésének elmélete) apostolává avatták anélkül, hogy bármit is tudtak volna például azokról a műveiről, amelyek a francia gyarmatosítás végnapjaiban felbolyduló algériai társadalommal foglalkoztak, és amelyek tökéletesen ellentmondanak ennek a róla kialakított képnek. Az antropológusok a Kabíliában végzett etnológiai kutatásait részesítették előnyben, és anélkül kanonizálták a habitusnak és a szimbolikus tőkének az *Esquisse d'une théorie de la pratique*-ban (amely erősen átdolgozott formában ugyancsak 1977-ben, vagyis öt évvel az eredeti kiadást követően jelent meg angolul) kidolgozott fogalmait, hogy figyelmet fordítottak volna ugyanennek az elméletnek a fejlett országokra szabott változatára. Ami a kultúrával, a fogyasztással és a társadalmi osztályokkal foglalkozó szociológusokat illeti, ők a *La Distinction*-ból indultak ki (1979-ben jelent meg franciául, majd 1984-ben angolul), figyelmen kívül hagyva Bourdieu-nek nemcsak a kapcsolódó témákban végzett kutatásait (például az értelmiségről vagy a nyelvről), de a kimondottan antropológiai

³ A „kulturális tőke” fogalmát hamar átvette számos kutató az Egyesült Államokban és Nagy-Britanniában, köztük Gouldner (1979), Collins (1979; 1987), Cookson és Persell (1985), Szelenyi (1988), Martin és Szelenyi (1987, 1988), DiMaggio (1982), Featherstone (1987) és Urry (1990).

⁴ E recepció részletesebb és árnyaltabb áttekintését lásd Wacquant, 1993.

jellegű vizsgálódásait is. Az értelmezők mindegyik csoportja olyannyira figyelmen kívül hagyta a többit és az őket egymással összekapcsoló szövegeket, hogy csak kevés olyan kutatóval találkozhatunk, akik felfedezték volna a Bourdieu különböző jellegű kutatásai közötti szerves, elméleti és empirikus összefüggéseket ezeken a területeken és más témákban.

Ennek az a következménye, hogy az írásaival kapcsolatos szekunder irodalmaknak az elmúlt években tapasztalt megszorodása ellenére Bourdieu még ma is egyfajta intellektuális találynak számít. A jelen kötet első részének célja, hogy megfejtse ezt a talányt, mégpedig azáltal, hogy széles ecsetvonásokkal felvázolja a bourdieu-i ismeretelmélet, valamint a gyakorlatok és a társadalmi világ elméletének struktúráját. Bevezetésként azon alapvető posztulátumok körvonalázására törekszem, amelyek Bourdieu vállalkozásának tudományos egységét biztosítják és hajtóerejét jelentik. Elöljáróban csak annyit: egyfajta nemkartezianus ontológiai felfogásból kiindulva, amely elutasítja objektum és szubjektum, ész és okság, anyagság és reprezentáció szétválasztását és szembeállítását, Bourdieu igyekszik meghaladni azt a megközelítést, amely a szociológiát akár az anyagi struktúrák egyfajta objektivistá fizikájára, akár a kognitív formák és gyakorlati kompetenciák valamiféle konstruktivistá fenomenológiájára egyszerűsítene le. Ezek helyett egy olyan „genetikus strukturalizmust” javasol, amely mindkettőt képes magába olvasztani, miközben nem szűk értelemben vett elméletet hoz létre, hanem a *problémák felvetésének egy bizonyos módját* dolgozza ki néhány, *egymással összefüggő fogalmi eszköz és eljárás* segítségével, amelyek lehetővé teszik empirikus vizsgálati tárgyak megkonstruálását és az ily módon megszerzett tudás átvitelét egyik kutatási területről a másikra.⁵ „Számomra úgy tűnik, hogy ennek a kutatásnak, bármennyire fontos legyen is; a sajátos tárgya sokkal kevésbé számít, mint az alkalmazott módszer maga, amelyet egy sor különböző vizsgálati tárgyra lehet alkalmazni” (Bourdieu – Saint

⁵ A szociológia [...] annak művészete, hogy az ember képes meglátni a hasonlóságot a jelenségek szintjén különböző dolgok struktúrájában és működési módjában, valamint az egy adott konstruált vizsgálati tárggyal (például a vallási mezővel) kapcsolatban tett felismeréseket új vizsgálati tárgyra, például a művészet mezőre, a politikai mezőre stb. alkalmazni” (Bourdieu, 1982b: 40–41). Mary Douglas kiemeli, hogy „Bourdieu munkájának óriási jelentősége annak módszerében rejlik” (1981: 163). Broady (1990) a bourdieu-i korpuszsal kapcsolatban végzett aprólékos elemzését azzal zárja, hogy annak szerzője nem a társadalom általános elméletét dolgozta ki, hanem a társadalomtudományok területén a szociológiai tudás létrejöttének egy olyan elméletét, amely homológiát alkot a természettudományok filozófiájának és a matematikafilozófiájának a területén a Bachelard, Canguilhem és Cavaillès nevéhez köthető történeti episztemológiai hagyománnyal.

Martin, 1982: 50), mivel az egy tartós és áthelyezhető tudományos habitusban gyökerezik.⁶

Elöljáróban azonban meg kell fogalmaznunk két megkötést. Az egyik, hogy van valamiféle ellentmondás – vagy legalábbis feszültség – Bourdieu gondolkodása és ama „pillanatfelvétel-szerű” megközelítés között, amelyet ebben a könyvben vele kapcsolatban alkalmazunk. Bourdieu munkássága egyfajta spirálmozgást követve szüntelenül fejlődik: újra és újra előveszi és felülvizsgálja ugyanazokat a gordiuszi csomóként megjelenő kérdéseket, vizsgálati tárgyakat és kutatási területeket, és eközben térben és időben is folyamatosan kiterjeszti rekurzív jellegű elemzésének hatósugarát.⁷ Ezzel szemben a jelen könyvben alkalmazott lineáris kifejtési technika hajlamos ezt a mozgást kimerevíteni azáltal, hogy mesterséges módon egyidejűleg tárgyal olyan megfogalmazásokat, amelyek egyébként Bourdieu gondolkodásának különböző szakaszaihoz, vagyis a teoretikus érettség különböző fokaihoz kötődnek. Noha fő céljai és főbb csapásirányai már az 1960-as évek közepén világossá válnak, Bourdieu munkásságában elmozdulások, fordulatok, törések figyelhetők meg, amelyek jelentőségét itt kisebbiteni fogjuk, mivel csak érintőlegesen térünk ki teoretikus struktúrájának belső dinamikájára.⁸

A másik megkötés: a Bourdieu és a kortárs angol-amerikai társadalomtudományi mező legmarkánsabb pozíciói közötti bármiféle kontraszt, párhuzam vagy rokonság feltételezése óhatatlanul is azokat az elhamarkodott és leegyszerűsítő értelmezéseket táplálhatja, amelyek a bourdieu-i szociológ-

⁶ Ezzel egyetértésben Brubaker megjegyzi, hogy „Bourdieu munkásságának leggyümölcsözőbb olvasatát az jelenti, ha az ember az általa kidolgozott fogalmakat, tételeket és elméleteket nem formális tulajdonságaik alapján értelmezi, hanem, első megközelítésben, sajátos intellektuális fogások megannyi indikátorának tekinti őket. Minél elvontabb egy fogalom vagy tétel, annál fontosabb, hogy e beállítódási mód szerint értelmezzük őket.

⁷ Harker et al. (1990) és Vervaëk (1989) megjegyzi, hogy Bourdieu teoretikus gondolkodása spirálmozgásként írható le. (Ezt a legjobban a *Le Bal des célibataires* [A nőtlen férfiak bálja; 2002a] szemlélteti, mivel itt Bourdieu háromszor vonja elemzés alá ugyanazt a vizsgálati tárgyat és ugyanazokat az adatokat – 1962-ben, 1971-ben és 1989-ben –, de az idő múlásával egyre ütközesebb fogalmi apparátust alkalmaz.)

⁸ Az 1966-ban megjelenő, az „osztálykörülmeny és osztályhelyzet” (Bourdieu, 1966c) közötti kulcsfontosságú különbségtételen alapuló relacionális kereten belül határozott fejlődés mutatható ki az osztály fogalmának mint a társadalmi tér objektív felosztásaihoz kötődő társadalmi-szimbolikus konstrukciónak az egymást követő átdolgozásai során (Bourdieu, 1979a; 1984b; 1984c; 1991g; 1987k; egy a bourdieu-i megközelítéssel vitatkozó álláspontot lásd Eder, 1989). A fogalomhasználatban végbemenő látszólag jelentéktelen változások (érdek helyett *illusio*, uralkodó osztály helyett hatalmi mező, kulturális tőke helyett információs tőke vagy, újabban, habitus helyett *conatus*) gyakran jelentős elméleti irányváltásokra utalnak.

gia amerikai recepcióját olyanmire beárnyékolta (Wacquant 1993). Ez a veszély mindig benne rejlik az ismerősség és az elidegenedtség dialektikus viszonyában, amely az értelmiségi produktumoknak a nemzeti mezők határain átívelő áramlását, valamint az egyik mentális és intézményi világról a másikra történő „átfordítást” jellemezni szokta. Így tehát vékony a választóvonal megvilágító erejű homológia és erőltetett összemérés között; ahogyan az egyensúlyi pontot sem könnyű megtalálni egyrészt az érthető és világos kifejtés, másrészt a forma, a tartalom és a genealógia pontos és hű visszaadása között. Általában az első választási lehetőséget részesítettem előnyben, bízva abban, hogy az olvasó nem felejt el: a bourdieu-i gondolkodás jelentősége sokkal inkább tudományos gyakorlatának tényleges mozgásában rejlik, semmint annak szinkronikus ismertetésben, amelyre akár egy mégoly felkészült szövegmagyarázó képes lehet.

I. A TÁRSADALMI FIZIKA ÉS A TÁRSADALMI FENOMENOLÓGIA SZEMBENÁLLÁSÁNAK MEGHALADÁSA

Pierre Bourdieu szerint a szociológiának az a feladata, hogy „feltárja a társadalmi univerzumot alkotó különböző társadalmi világok mélyén rejlő struktúrákat, valamint azokat a »mechanizmusokat«, amelyek hajlamosak ennek újratermelődését vagy átalakulását biztosítani” (1989a: 7). Ennek az univerzumnak megvan az a sajátossága, hogy az őt alkotó struktúrák, ha mondhatjuk így, kettős életet élnek.⁹ Egyrészt léteznek az „első fokú valóságban”, amelyet a *materiális* erőforrások és – a Bourdieu által „tőketípusoknak” nevezett – társadalmilag ritka javak és értékek elsajátítási formáinak eloszlása alkot, másrészt a „másodfokú valóságban” *osztályozási* rendszerek, vagyis inkorporált sémák formájában, amelyek az ágensek gyakorlati tevékenységeinek, viselkedéseinek, gondolatainak, érzéseinek egyfajta *szimbolikus* mátrixaként viselkednek. A társadalmi tények olyan tárgyak, amelyek maguk is a megismerés tárgyait képezik magában a valóságban, mivel az

emberek értelmezési tevékenységet végeznek: jelentéssel ruházzák fel a világot, ezek a jelentések pedig ugyancsak alakítói az őket alkotó világnak.¹⁰

A társadalomnak mint „csoportok vagy osztályok közötti erő- és jelentésviszonyok rendszerének”¹¹ a tudománya tehát szükségképpen *kettős olvasatát* kell hogy adja a világnak. Pontosabban fogalmazva: egy olyan bifokális szemüvegen keresztül kell azt szemlélnie, amely magában egyesíti ennek a kétfajta olvasatnak az episztémikus előnyeit oly módon, hogy közben elkerüli a rájuk sajátosan jellemző vakfoltokat. Az első olvasat a társadalmat egyfajta *társadalmi fizikaként* vizsgálja, vagyis objektív struktúraként tekint rá kívülről, amelynek megnyilvánulásai materiális formában megfigyelhetők, megmérhetők, feltérképezhetők, függetlenül az őt benépesítő ágensek reprezentációitól. Ennek az objektivista vagy „strukturalista” nézőpontnak (melynek paradigmáját Durkheim hozta létre *Az öngyilkosságban*, abban az időben pedig, amikor Bourdieu saját elméletét körvonalazni kezdi, leginkább a saussure-i nyelvészet és a lévi-straussi strukturalizmus képviselte) abban rejlik az ereje, hogy szakít „a társadalmi világ transzparenciájának illúziójával”.¹² A szakítás a közönséges szemléletmódokkal lehetővé teszi azoknak a „szükségyszerű, akaratuktól független viszonyok”-nak a feltárását, amelyekbe az emberek egymás között létrehozhatnak „életük társadalmi termelésében” (hogy Marx híres megfogalmazására utaljunk). A statisztika eszközeivel, az etnográfiai leírással vagy a formális modellalkotással felvértezett külső szemlélő képes rekonstruálni „azt az írott formában nem létező partitúrát, amely alapján az ágensek cselekvései szerveződnek, miközben mindegyikük azt hiszi, hogy maga rögtönzi saját dallamát” (Bourdieu, 1980b: 89).

⁹ „Amennyiben a szociológia »a társadalmi tényeket dolgokként kezeli«, amint azt Durkheim javasolja, akkor figyelmen kívül hagyja, hogy ezek még a társadalmi élet objektivitásának körülményei között is a megismerés (vagy a félreismerés) eszközeiként működhetnek” (Bourdieu, 1980a: 233; lásd még: Bourdieu, 1987c; 1987k).

¹¹ „A »társadalmi formációnak« Bourdieu és Passeron által a *La Reproduction*-ban (1970: 20) adott meghatározásával összhangban.

¹² Bourdieu szerint azok a különbségek, amelyek Marxnak, Durkheimnek és Webernek a társadalommal és a történelemmel kapcsolatos elméleteit egymástól elválasztják, nem akadályozzák meg ezeket abban, hogy a szociológiai megismeréssel kapcsolatos elméleteik egymással hasonlóságot mutassanak. Mindannyian osztoznak ugyanis a „nem tudatosság alapelvén”, amely szemben „a transzparencia illúziójával”, amelyben egy társadalom minden tagja hajlamos spontán módon hinni, abból indul ki, hogy a társadalmi világot olyan okokkal lehet magyarázni, amelyek nem visszavezethetők az egyéni jelentésekre és szándékokra. „Pontosan azért lehet a szociológia objektív tudomány”, mivel „a szubjektumok nem rendelkeznek a saját viselkedésüknek a teljes jelentésével mint a tudat számára közvetlenül adott, és mivel viselkedésükkel mindig több jelentést közölnek annál, mint amennyiről tudomásuk van, vagy amennyit közölni szándékoznak” (Bourdieu et al., 1965: 18).

⁹ A társadalmi világ „kettős objektivitásának” fogalmát Bourdieu a *Le Sens pratique*-ban (Bourdieu, 1980a, különösen a „L’objectivité du subjectif” [A szubjektív objektivitása] című 9. fejezetben), a *La Distinction* végén (Bourdieu, 1979a), valamint a „Capital symbolique et classes sociales” [Szimbolikus tőke és társadalmi osztályok] (1978c) című írásában dolgozza ki.

Az objektivista megközelítésnek az a legjelentősebb veszélye, hogy amennyiben nem határozza meg azt a generáló elvet, amely e szabályszerűségeket létrehozta, könnyen azt hiheti, hogy a modell maga a valóság. Ebből adódóan az általa létrehozott struktúrákat elkezd eldologiasítani vagy antropomorfizálni, mivel azokat önálló entitásokként kezdi kezelni, mint amelyek képesek történeti cselekvőkként gondolkodni vagy cselekedni. Mivel a gyakorlatot csak negatív módon, vagyis az elemző által felállított modell pusztán *végrehajtásaként* képes elgondolni, az objektivizmus hajlamos az ágensek fejébe saját gyakorlatukkal kapcsolatban egy olyan (skolasztikus) látásmódot belevetíteni, amelyre paradox módon ő maga is csak azáltal vált képessé, hogy módszertanilag, előzetesen, kizárta az ágenseknek a saját gyakorlatukkal kapcsolatos tapasztalatát.¹³ Ebből adódóan ez a szemléletmód az általa feltárandó valóságnak egy részét már abban a pillanatban lerombolja, amikor azt megpróbálja megragadni. Szélsőséges formájában, amelyre jó példa Althusser és Poulantzas strukturalista marxizmusa, az objektivizmus csak egyfajta szubjektumpótlékot képes előállítani, az egyéneket és a kollektívumokat pedig azon erőkhöz hordozóiként festi le, amelyek egyfajta autotelikus logika szerint automatikusan kibontakoznak.

Hacsak nem esik a redukcionizmus e csapdájába, a társadalom materialista tudományának el kell ismernie, hogy az ágensek hétköznapi értelmezései és kompetenciái a társadalmi világ teljes valóságának megkerülhetetlen alkotóelemei. Jóllehet a társadalomnak van egy objektív struktúrája, nem kevésbé igaz az, hogy – Schopenhauer ismert kifejezésével élve – az „akarat és a képzet” (*Darstellung und Wille*) is a részét képezi. Az egyéneknek gyakorlati tudásuk van a világról, és ezt a gyakorlati tudást használják mindennapi tevékenységeik során. Ez az oka annak, hogy „a természettudományokkal ellentétben egy totális antropológia nem elégedhet meg az objektív viszonyok konstrukciójával, mivel a jelentések tapasztalata részét képezi a tapasztalat teljes jelentésének” (Bourdieu et al., 1965: 20).¹⁴

¹³ A strukturalizmus episztemológiájára sajátosan jellemző „skolasztikus tévedésről” lásd Bourdieu, 1980a: 43–70; 1990g; valamint ebben a könyvben a 2. rész I. szakaszát. (Ugyancsak lásd a *Méditations pascaliennes* [Pascali elmélkedések, 1997a] azon fejtegetéseit, amelyekben Bourdieu a skolasztikus paralógizmus három különböző – tudományos, esztétikai és erkölcsi – formájával foglalkozik.)

¹⁴ Másképpen fogalmazva: „a társadalmi világ megismerésének figyelembe kell vennie e világ egyfajta gyakorlati ismeretét is, amely öt időben megelőzi, és amelynek vizsgálatától nem tekinthet el, noha első lépésként éppen az ebből a gyakorlati ismeretből adódó részleges és érdekvézelt képzetekkel szemben kell megkonstruálnia magát” (Bourdieu, 1979a: 544).

A szubjektivista vagy konstruktivista nézőpont (amely Sartre-nál *A lét és a semmiben* hág a tetőfokára, és amelyet a szimbolikus interakcionizmus és az etnometodológia kulturalista irányzata mellett a racionális döntések elméletének egyes irányzatai is, annak racionalista módozatában, a védelmébe vesznek) a „másodfokú objektivitáshoz” kapcsolódik. A strukturalista objektivizmussal szemben ez a megközelítés, Harold Garfinkel szavaival, abból indul ki, hogy a társadalmi valóság olyan kompetens cselekvők „esetleges és folyamatos tevékenységének az eredménye”, akik szüntelenül létrehozzák saját világukat „a mindennapi élet rendezett és rafinált (*artful*) gyakorlatain” keresztül (Garfinkel, 2007 [1967]: 11). A társadalmi fenomenológia szemüvegén át nézve a társadalom az élelmes cselekvők megismerési aktusainak, döntéseinek és cselekvéseinek cseppfolyós és ingatag produktumaként jelenik meg, akik számára a világ közvetlenül ismerős és jelentéssel bíró. E megközelítés jelentőségét az adja, hogy elismeri, a mindennapi tudás, a szubjektív jelentések és a gyakorlati kompetencia fontos szerepet játszik a társadalom folyamatos létrehozásában; kitüntetett helyen kezeli az ágenst és „a tipizálások és a jelentések társadalmilag elismert rendszerét”, amelynek segítségével az emberek értelemmel töltik meg saját „életvilágukat” (Schütz, 1970).

Bourdieu szerint a társadalmi fenomenológiának, ebben a formájában, legalább két súlyos hiányossága van. Először is azáltal, hogy a társadalmi struktúrákat kizárólag az egyéni stratégiák és gondolati aktusok pusztán aggregációjának tekinti,¹⁵ képtelenné válik nemcsak e struktúrák tartósságát, de azon objektív konfigurációk rezilienciáját is megmagyarázni, amelyeket e stratégiák fenntartanak, megkerülnek, vagy amelyekkel szembehelyezkednek. Ahogyan egy efféle társadalmi marginalizmus azokra az elvekre sem képes magyarázattal szolgálni, amelyek magát a valóság létrehozására irányuló tevékenységet szervezik.

Noha a cselekvés bizonyos mechanisztikus megközelítésével szemben érdemes emlékeztetnünk arra, hogy a társadalom ágensei, egyénileg vagy kollektíve, részt vesznek a társadalmi valóság létrehozásában, nem szabad figyelmen kívül

¹⁵ Berger és Luckmann, tipikus módon, a társadalmi struktúrákat „a [társadalmilag elfogadott] tipizációk összességeként és az e tipizációk által lehetővé tett ismétlődő interakciós modellként” határozzák meg (1996 [1966]: 50, saját fordítás). Blumer (1969) megközelítése ezzel rokon, amennyiben a társadalmat „szimbolikus interakciók” sokaságának tekinti, akárcsak Garfinkel, amikor azt állítja, hogy „a társadalmilag meghatározott eszközöket azok a különböző módszerek jelentik, amelyek célja, hogy megfigyelhetővé és leírhatóvá tegyék egy cselekvési kontextus mint összehangolt vállalkozás szerveződési formáit (2007 [1967]: 95).

hagynunk, amint azt az interakcionizmus és az etnometodológia képviselői gyakran teszik, hogy nem ők maguk hozták létre azokat a kategóriákat, amelyeket a konstrukciós munka során használnak. (Bourdieu, 1989a: 47.)

A társadalom totális tudományának tehát meg kell szabadulnia egyrészt a strukturalizmus mechanisztikus felfogásától, amely „szabadságra küldi” az ágenseket, másrészt az individualizmus teleologikus formájától, amely az egyénnek csak megcsonkított formában ad teret, egyfajta „túlszocializált” „kulturális idiótaként” („over-socialized” „cultural dope”)¹⁶ vagy a *homo oeconomicus* többé-kevésbé felfrissített alakváltozataiként. Objektívizmus és szubjektívizmus, mechanisztikus szemlélet és finalizmus, strukturális szükségyszerűség és egyéni agencia, ezek mind hamis szembeállítások: a terminusok mindegyike a maga ellentétpárját erősíti, és mindegyikük hozzájárul a gyakorlat antropológiai igazságának elhomályosításához, amely gyakorlat egyszerre meghatározott és meghatározó, aktív és passzív.¹⁷ E kettőségek meghaladása céljából Bourdieu az e látszólag antagonisztikus paradigmákat aláátmasztó „hipotézisvilágot” (Pepper, 1942) egy olyan elemzési mód *momentumai* alakítja, amely képes megragadni a társadalmi világban eleve benne rejlő kettős valóságot. Az általa javasolt társadalmi praxeológia a következőképpen egyesíti magában a „strukturalista” és a „konstruktivist” megközelítést:¹⁸ legelőször is, figyelmen kívül hagyja a mindennapi képzeteket annak érdekében, hogy megkonstruálja az objektív struktúrákat

¹⁶ Itt Dennis Wrong (1961) és Harold Garfinkel (2007 [1967]) egy-egy jól ismert megfogalmazását ötvöztük egymással.

¹⁷ „Az 1960-as és 70-es évek antropológiájában ezek az oppozíciók a következő antagonizmusok formájában kristályosodtak ki: az úgynevezett szimbolikus antropológia (Clifford Geertz, David Schneider, Victor Turner, majd Marshall Sahlins) és a lévi-straussi strukturalizmus (Edmund Leach, Rodney Needham, Mary Douglas), szemben a kulturális ökológiával (Andrew Vayda, Roy Rappoport, Marvin Harris), valamint a politikai gazdaságtan és a marxista strukturalizmus által ihletett megközelítésekkel (Eric Wolf, Claude Meillassoux, Maurice Godelier, Jonathan Friedman, June Nash). Az antropológiai elméletet az 1970-es évek óta övező „éles vitákról” adott összefoglalásában Sherry Ortner (1984) arra hívja fel a figyelmet, hogy ez a vita milyen nagymértékben hasonlít a szociológiában az „objektivist” és a „szubjektivist” álláspont védelmezői közötti vitára (hálózatelmélet *versus* szimbolikus interakcionizmus, vagy a városszociológiában: ökológiai modell *versus* posztmodern dekonstrukcionizmus).

¹⁸ A San Diego-i University of California konferenciájának meghívott előadjaként Bourdieu 1986-ban saját megközelítésére „strukturalista konstruktívizmusként” hivatkozik (1987c), majd azt rögtön a „konstruktivist strukturalizmus” meghatározással is kiegészíti, hogy jobban érzékeltesse a két momentum – az objektívizmus és a szubjektívizmus – dialektikus összekapcsolódását saját elméletében. Nagyjából ezzel egy időben német kutatókkal folytatott eszmecsereje során a „genetikus strukturalizmus” terminust javasolja (miközben az elméletek „címkézésének” veszélyeire is felhívja a figyelmet).

(a *pozíciók* terét), az ágensek interakcióira és reprezentációira nehezedő külsődleges kényszereket meghatározó, társadalmilag hatékony erőforrások eloszlását; majd ezt követően oly módon emeli vissza az ágensek közvetlen tapasztalatát, hogy ezáltal explicitté teszi azokat az észlelési és értékelő kategóriákat (a *diszpozíciók* rendszerét), amelyek mintegy belülről strukturálják az ő cselekvéseiket, és ebből adódóan hozzájárulnak állásfoglalásaik meghatározásához az élet egyik vagy másik területén. Hangsúlyozni kell, hogy jóllehet az elemzés mindkét szakasza nélkülözhetetlen, ez nem jelenti azt, hogy egyforma fontosságúak volnának: az objektivist szaktítás episztemológiai szempontból elsőbbséget élvez a megértés szubjektivist formájához képest. A szociológiának a Durkheim által felvázolt „módszertani szabályok” közül az elsőt, vagyis a tudományelőtti fogalmak mellőzését¹⁹ még azelőtt alkalmaznia kell, hogy elemezni kezdené a cselekvő szubjektum nézőpontjának gyakorlati felfogását. Ennek az az oka, hogy az ágensek céljai nagymértékben függenek attól, hogy az objektív társadalmi térben milyen utat tettek meg, és ott milyen pozíciót foglalnak el (Bourdieu, 1979a; 1987c).²⁰

2. A TÁRSADALMI ÉS MENTÁLIS STRUKTÚRÁK DIALEKTIKÁJÁTÓL AZ OSZTÁLYOZÁSOK HARCÁIG

Az emberi gyakorlatok tudománya azonban nem érheti be annyival, hogy a társadalom topológiájára egyszerűen ráilleszti a társadalmi fenomenológiát. Mindenképpen tisztázni kell azokat a percepció és értékelő sémákat, amelyeket az ágensek a mindennapi életben használnak. Honnan származnak ezek a sémák (Blumernél „a szituáció meghatározásai”, Schütznél a „tipizációk” vagy Cicourelnél az „értelmezési eljárások”), és milyen viszonyban

¹⁹ Durkheim *A szociológia módszertani szabályai*ban arra hívja fel a figyelmet, hogy „a szociológusnak mind kutatása tárgyának meghatározásakor, mind bizonyításai során határozottan kerülnie kell az olyan fogalmak használatát, amelyek a tudományon kívül alakultak ki, mégpedig a legkevésbé sem tudományos szükségletek kielégítésére. Meg kell szabadulnia a hamis látszatoktól, amelyek uralják a hétköznapi gondolkodást, hogy egyszer s mindenkorra levesse azoknak az empirikus kategóriáknak a jármát, amelyeket a hosszú megszokás végül gyakran zsarnokivá tesz” (Durkheim, 1988 [1895]; a magyar idézet forrása: Durkheim, 2000: 289).

²⁰ Ebből adódik, hogy noha Bourdieu-nek a társadalmi világgal kapcsolatos szemléletmódja olykor emlékeztethet az etnometodológia vagy a Sturtevant és Goodenough által képviselt kognitív antropológia szemléletmódjára (abban a formában, ahogyan például a *La Noblesse d'Etat*-ban „az osztályozás iskolai formáit” elemzi), az mégis különbözik ezektől abban, hogy a társadalmi taxonómiáknak mind a formáját, mind pedig a tartalmát és alkalmazását lehoronyozza a materiális struktúrák objektívításában.

vannak a társadalomnak az objektivista elemzés által feltárt külső struktúráival? És ezzel el is érkeztünk a második alapvető fontosságú hipotézishez, amelyre a bourdieu-i szociológia épül:

A társadalmi és a mentális struktúrák között, vagyis a társadalmi világ objektív – például a különböző mezőkben uralkodókra és alávetettekre történő – felosztásai és az ágensek által alkalmazott látásmódok és felosztási elvek között valamiféle megfelelés mutatható ki (Bourdieu, 1989: 7).

Jól látható, hogy itt annak a megtermékenyítő gondolatnak az újrafogalmazásáról és általánosításáról van szó, amelyet majd egy évszázaddal ezelőtt Durkheim és Mauss (1903) „az osztályozás néhány elemi formájával” kapcsolatban kifejtett, és amely szerint az archaikus társadalmakban érvényben lévő kognitív sémák ezeknek a társadalmaknak a szociális rendszeréből származnak. Az *Année sociologique* alapítójának és az ő unokaöccsének a felfogása szerint a megértési kategóriák kollektív reprezentációk, az ezek hátterében rejlő mentális sémák pedig az adott csoport társadalmi morfológiáját követve alakulnak ki.

A gondolkodási rendszerek „társadalom-központúságának” durkheimi tételét Bourdieu négy irányban gondolja tovább. Legelőször is megállapítja, hogy a társadalmi és a kognitív struktúrák közötti megfelelés, amely a prekapitalista formációk esetében megfigyelhető, a fejlett társadalmakban is jelen van, és ezek homológiáját elsősorban az oktatási rendszer működése hozza létre (Bourdieu, 1967b).²¹ A kínai gondolkodásról szóló írásukban (amelyet később Marcel Granet gondolt tovább), illetve esszéjük végén Durkheim és Mauss maguk vetették fel, hogy a gondolatok szociogenezise az ausztráliai és észak-amerikai törzseknél fejlettebb formációkra is érvényes lehet. Ezt a merész tételt azonban nem merték saját társadalmukra, ebből adódóan pedig saját gondolkodásukra alkalmazni. Amint azt Bourdieu kiemeli, „az »osztályozás elemi formáinak« szerzője az oktatási rendszernek a *L'Évolution pédagogique en France* [Az oktatási rendszer alakulása Fran-

²¹ Az oktatási rendszerben jönnek létre azok a sémák, amelyek „a művelt emberek gondolkodását szervezik”, és amelyek, mint ilyenek, „ugyanazt a funkciót töltik be, mint amit a tudattalan sémák az oktatási intézmények nélküli társadalmakban (Bourdieu, 1967b: 369). Ebből adódik Bourdieu-nak az oktatáshoz kapcsolódó érdeklődése: az oktatási rendszerrel kapcsolatos elemzései megannyi fejezete a szimbolikus hatalom szociológiájának, amelyben a hatalom azt jelenti, hogy valaki képes az uralmi struktúrákat természetesként megjelenítő osztályozási sémákat másokra kényszeríteni (lásd különösen Bourdieu, 1989a: 48–81).

ciaországban] című művében kifejtett társadalomtörténetét sosem fogta fel a tanári értékelési kategóriák valamiféle genetikus szociológiájaként, amelyhez mindazonáltal minden eszközt biztosított” (1982b: 10–11).

Másodszor, ott, ahol Durkheim és Mauss adós marad az osztályozások társadalmi meghatározottsága szilárd ok-okozati mechanizmusának körvonalazásával (Needham, 1963: xxiv), Bourdieu megállapítja, hogy a társadalmi felosztások és a mentális sémák strukturális homológiát alkotnak egymással, mégpedig azért, mert létrejöttüket illetően egymáshoz kötődnek, az utóbbiak ugyanis az előbbieket inkorporációjának eredményei. Annak hatására, hogy az egyének folyamatosan megtapasztalnak bizonyos társadalmi körülményeket, olyan tartós és transzpozábilis diszpozíciók alakulnak ki bennük, amelyek a társadalmi környezetükre jellemző szükségszerűségek belsővé tételének eredményei, és így bevésszük a szocializált organizmusba a külső valóság szervezett kényszerei és tehetetlensége. Amennyiben a másodfokú objektivitás struktúrái (a habitus) az elsőfokú valóság objektivitási struktúráinak (a világnak) szomatizált leképeződései, akkor „az objektív struktúrák elemzésének logikus továbbvitele a szubjektív diszpozíciók elemzése, ami így felszámolja a szociológia és a szociálpszichológia között rendszerint tételezett hamis szembenállást” (Bourdieu – Saint Martin, 1982: 47).²² Ebből adódóan nemcsak lehetséges, de szükséges is, hogy a társadalom adekvát tudománya egyszerre vegye figyelembe az objektív szabályszerűségeket és az objektivitás belsővé tételének folyamatát, amelynek során létrejönnek a látásmódok és a felosztásnak az egyéni túlmutató és tudattalan elvei, és az ágensek gondolatait, érzéseit és gyakorlatait is ezek az elvek struktúrálják.

Harmadszor, eltávolodva a durkheimi felfogástól, Bourdieu hangsúlyozza, hogy a társadalmi és a mentális struktúrák közötti megfelelésnek fontos politikai funkciói is vannak. A szimbolikus rendszerek ugyanis nem csupán a megismerés eszközei, hanem az *uralomgyakorlás eszközei* is egyben (Marx szóhasználatában: „ideológiák”, weberi nyelven szólva pedig „teodíceák”). A kognitív integráció eszközeiként saját logikájukból adódóan egy önkényes rend társadalmi integrációját is elősegítik:

Látjuk, hogy mennyire fontos szerepet játszik a társadalmi rend tartósításában [...] az észlelési kategóriák egymáshoz hangolódása, amely kategóriák, mivel

²² Robert Connell (1983: 153) értelmezésében Bourdieu művei egyfajta „realista szociálpszichológia” körvonalait fektetik le.

a fennálló rend felosztásaihoz (és ebből adódóan e rend uralkodó csoportjainak érdekeihez) igazodnak, és mivel azokon mindazok az elmék, amelyek e struktúráknak megfelelően strukturálódtak, osztoznak, hatékonyan szereznek érvényt maguknak, mivel objektív szükségszerűségként tűnnek fel (Bourdieu, 1979a: 549–550; lásd még Bourdieu, 1971c).

A társadalmilag konstituálódott osztályozási sémák, amelyek alkalmazásával tévőlegesen létrehozzuk a társadalmat, azokat a struktúrákat, amelyeknek termékei, sokkal inkább hajlamosak maguktól értetődőként és szükségszerűként feltüntetni, semmint társadalmi csoportok (osztályok, etnikumok, nemek stb.) közötti erőviszonyok történetileg esetleges produktumaiként.²³ Ugyanakkor attól a pillanattól fogva, hogy belátjuk, a szimbolikus rendszerek társadalmi termékek, amelyek szerepet játszanak a világ létrehozásában, és hogy nem egyszerűen visszatükrözik, hanem *konstituálják* is a társadalmi viszonyokat, azt is el kell ismernünk, hogy bizonyos körülmények és határok között a vele kapcsolatban kialakított reprezentációk átalakítása révén maga a világ is megváltoztatható (Bourdieu, 1981d; 1980k).

Mindebből az következik – és ez a negyedik eltérés Bourdieu-nél Durkheimhez képest –, hogy az osztályozási rendszerek tétjeit képezik azoknak a harcoknak, amelyek szembeállítják egymással az egyéneket és a csoportokat a mindennapi élet rutinszerű interakcióiban, valamint azoknak az egyéni és kollektív küzdelmeknek is, amelyekben a politika és a kulturális termelés mezőiben részt vesznek. Ily módon egy osztálytársadalomban a társadalmi taxonómiák – mint például a szocioprofessionális vagy a fizetési kategóriák –, amelyek alapján a csoportok reprezentációi szerveződnek, „minden pillanatban az osztályok közötti erőviszonyok produktumai és tétjei” (Bourdieu, 1987k; lásd még: Bourdieu–Boltanski, 1975b; Bourdieu, 1979a és 1984b).

Bourdieu tehát a Durkheim által megkezdett strukturális elemzést az osztályozási rendszerek létrejöttének, szelekciójának és érvényre jutásának,

²³ Bourdieu (1986c: 153) ezt a joggal kapcsolatban fejt ki: „Azok az észlelési és értékelési sémák, amelyek a világról alkotott konstrukciónk alapját képezik, egy kollektív történeti munka eredményei, amely ugyanakkor maga is e struktúrákból indul ki: gondolkodási kategóriáink, történetileg konstruált struktúrált struktúrákként, maguk is szerepet játszanak a világ létrehozásában, de csak annyiban, amennyiben megfelelnek a már eleve adott struktúráknak.” Másutt azt hangsúlyozza, hogy az osztályozási sémák „nem annyira a megismerés, mintsem a hatalomgyakorlás eszközei, amelyek bizonyos társadalmi funkciókat látnak el, és többé vagy kevésbé nyíltan egy adott csoport érdekeinek a kiszolgálására irányulnak” (Bourdieu, 1979a: 556).

valamint ezek performatív kibontakozásának *genetikus és politikai szociológiájával* egészíti ki. A társadalmi és a kognitív struktúrák rekurzív és strukturálisan is egymáshoz kapcsolódnak, a közöttük meglévő megfeleléség pedig a társadalmi uralomgyakorlás egyik legszilárdabb tartóoszlopa. A társadalmi osztályok és egyéb antagonisztikus kollektívumok egy olyan vég nélküli harcban vesznek részt, amelynek célja egy olyan szemléletmód, ebből következően pedig a világ egy olyan, látszólag univerzális meghatározásának a másokra kényszerítése, amelyek a lehető legnagyobb mértékben megfelelnek az ő partikuláris érdekeiknek. A tudásszociológia (vagy tágabban: a kulturális formák szociológiája) *eo ipso* politikai szociológia, vagyis a szimbolikus hatalom gyakorlásának szociológiája. Nem kétséges tehát, hogy Bourdieu egész munkássága olyan materialista antropológiaként is olvasható, amely azt vizsgálja, hogy a szimbolikus erőszak különböző formái milyen sajátos módokon járulnak hozzá az uralmi struktúrák újratermeléséhez és átalakításához.

3. A MÓDSZERTANI RELACIONIZMUS

A módszertani monizmus mindezen formáival szemben, amelyek a struktúra vagy az ágens, a rendszer vagy a cselekvő, a kollektív vagy az egyéni ontológiai elsőbbségét hangsúlyozzák, Bourdieu a *viszonyok elsőbbségére* helyezi a hangsúlyt. Felfogása szerint ezek az alternatívapárok a társadalmi valóság olyan felfogását tükrözik, amelyben éppen annak a közvélekedésnek a hatása érhető tetten, amelyről a szociológiának meg kell szabadulnia. Ez a percepció az általunk használt nyelvben is gyökerezik, amely így jóval alkalmasabb a dolgok és az állapotok kifejezésére, mint a viszonyok és a dinamikus folyamatok megragadására (Bourdieu, 1982b: 35). Norbert Elias, aki a társadalom relacionális megközelítésének egy másik elkötelezett képviselője, Whorffal egyetértésben arra figyelmeztet, hogy a hétköznapi nyelv hatására fogalmilag önkéntelenül is elválasztjuk egymástól „a cselekvőt és tevékenységét, a mennyiséget és az eseményfolyásokat, a tárgyakat és a viszonyokat” (1991b [1970]: 134, a magyar idézet forrása: 2005: 114), ami megakadályoz bennünket abban, hogy a társadalmi összefonódás logikáját megragadjuk.²⁴

²⁴ Az európai nyelveknek az a hajlama (Benjamin Lee Whorf szerint), hogy „háttérbe szorítják a folyamatokat”, valamint az a támogatás, amit e tekintetben a pozitívista filozófiai irányzatoktól is kapnak, azt eredményezi, hogy „mindig késztetést érzünk arra, hogy abszurd fogalmi distinciókban gon-

A nyelvhasználatnak e hajlamát arra, hogy előtérbe helyezze a szubsztanciát a viszonyokkal szemben, az is erősíti, hogy a szociológusok szüntelenül versengeni kénytelenek a világgal kapcsolatos reprezentációkat előállító többi szakértővel, különösen a politikusokkal és az újságírókkal, akik nyilvánvaló szakmai okokból kifolyólag erősen kötődnek a hétköznapi értelmezésekhez (hiszen a választók és az olvasók lehető legszélesebb táborával kell megértetniük magukat, hogy így maguk mellé állíthassák őket). Az egyén és a társadalom – az elvek szintjén pedig az individualizmus és a strukturalizmus – szembeállítását a szociológiára nézve káros „endoxikus felfogások” egyike, mivel szüntelenül napirenden tartja a háttérben meghúzódó társadalmi és politikai szembenállásokat (Bourdieu, 1991e). A társadalomtudománynak azonban nem kell választania e két pólus közül, mivel a viszonyok képezik a társadalmi valóság anyagát – így a habitusét és a struktúráját is, valamint történelemként e kettő találkozását is. Bourdieu tehát önmagában mind a módszertani individualizmust, mind a holizmust elveti, akárcsak a „módszertani szituacionizmusnak”²⁵ e kettősség meghaladására tett kudarcos kísérletét. A Bourdieu szociológiai szemléletének lényegét jelentő relacionális szemléletmód nem új keletű. A strukturalista hagyomány hosszú, „változatos és heterogén” múltjában gyökerezik, amely irányzat Piaget, Lévi-Strauss és Braudel munkáival lépett érett szakaszába a második világháborút követően, és amelyről Robert Mertonra (1975: 32) hivatkozva kimutathatnánk, hogy egészen Marxig és Durkheimig nyúlik vissza.²⁶ Ennek a legtmörebb és legvilágosabb bizonyítékát Marx *Grundriss*-ében találjuk:

dolgozunk, például »egyen« és »társadalom«, amelyek azt az illúziót keltik, mintha ezek úgy különülnének el egymástól, akárcsak »az asztal és a szék, vagy a fazék és a tégely« (Elias 1991b [1970]: 134, a magyar idézet forrása: 2005: 115; lásd még Elias 1991a [1987], I. rész). Bourdieu-nek és Eliasnak ama közös meggyőződése, miszerint a hétköznapi nyelv akadályozza a szociológiai gondolkodást, Ernst Cassirerig nyúlik vissza, különösen azon elemzéséig, amelyet »a nyelvhasználatnak a tudományos gondolkodás fejlődésére gyakorolt hatásával«, kapcsolatban végzett (Cassirer 1946 [1942]).

²⁵ A módszertani individualizmus megközelítése szerint – a terminus a közgazdász Joseph Schumpetertől származik – a társadalmi jelenségek kizárólag az egyéni célok, cselekvések és hiedelmek felől érthetők meg. Ezzel szemben a holizmus abból indul ki, hogy a társadalmi rendszereknek vannak olyan emergens vonásaik, amelyek nem vezethetők vissza alkotóelemeik tulajdonságaira, így tehát bármiféle társadalmi magyarázatnak rendszerszintűnek kell lennie. A módszertani szituacionizmus szerint a szituált interakciók emergens tulajdonságait kell az elemzés alapegységének tekinteni (Knorr-Cetina 1981: 7–15).

²⁶ Bourdieu elismeri, hogy a strukturalizmus „vezette be a társadalomtudományokba a strukturális módszert vagy, egyszerűbben fogalmazva, a relacionális gondolkodási módot, amely a szubsztancialista gondolkodási móddal szakítva minden alkotóelemet azon viszonyok fényében vizsgál, amelyek ezeket a többi alkotóelemmel egy olyan rendszerré kapcsolják össze, amely a jelentését és a funkcióját meghatározza” (Bourdieu, 1980a: 11, lásd még 1968b).

„a társadalom nem egyénekből áll, hanem az összegét fejezi ki azoknak a vonatkozásoknak, viszonyoknak, amelyekben ezek az egyének állnak egymással” (Marx 1967 [1858]: 212, a magyar nyelvű idézet forrása: 1972: 168).²⁷ Ez az a koncepció, amelyet Bourdieu oly nagy igyekezettel és eltökéltséggel fejt ki, s erről az is tanúskodik, hogy *négy kulcsfogalma is, vagyis a habitus, a mező (vagy társadalmi tér) és a szimbolikus hatalom mind-mind viszonyok „csomópontjai”*. A mező konkrét hatalmi formákban (vagy tőketípusokban) legyökerezett pozíciók közötti objektív viszonyok történelmileg meghatározott hálózata, míg a habitus olyan történeti viszonyok összessége, amelyek percpiciós, értékelési és cselekvési sémák formájában biológiai lényekbe vannak „belehelyezve”, és e sémák maguk is egy sor homológ oppozíció szerint szerveződnek. Ami a szimbolikus erőszakot illeti, azt egy mentális struktúra és a társadalmi viszonyok struktúrája – amelyből az előbbi származik, és/vagy amelyre az előbbi alkalmazkodik – közötti tudattalan összejátszás hozza létre.

Philip Abramset, Michael Mannt és Charles Tillyt követve Bourdieu is elveti a „társadalom” üres fogalmát, amely helyett a társadalmi tér és a mező terminusait javasolja. Felfogása szerint egy differenciált társadalmi formáció nem alkot egyetlen összefüggő totalitást, amelyet rendszerfunkciók, egy közös kultúra, egymással összefonódó konfliktusok vagy egy globális tekintély integrálna. Azt ehelyett a „játéknak” olyan, viszonylag autonóm szférái alkotják, amelyeket nem lehetséges egyetlen társadalmi logikára, például a kapitalizmusra, a modernitásra vagy a posztmodernitásra visszavezetni. A Max Weber által meghatározott „életrendekhez” (*Lebensordnungen*) hasonlóan (1995 [1920–1922]: 11–50), vagyis azon gazdasági, politikai, vallási, esztétikai és intellektuális „életrendekhez” hasonlóan, amelyek alapján a modern kapitalizmus korszakában a társadalmi lét részekre tagolódik és kibontakozik, minden egyes mezőnek megvannak a maga sajátos értékei és a működését meghatározó elvei. Ezek az elvek részekre osztják azt a társadalmilag strukturált teret, amelyben az ágensek az általuk benne elfoglalt pozícióknak megfelelően harcolnak egymással akár e tér átalakí-

²⁷ Bertell Oلمان rámutatott, hogy „a társadalmi világgal kapcsolatos marxi felfogás oszthatatlan alapegysége a viszony. Idáig nyúlnak vissza annak a gyökerei, hogy miért oly nehéz megérteni a marxizmust, amelynek tárgya nem egyszerűen a társadalom, hanem a társadalom annak »relacionális« formájában” (1976: 14). Hiromatsu japán filozófus, Cassirer alapján, Marxnak egy olyan értelmezését javasolja, amely pontosan ezt hangsúlyozza (lásd Bourdieu, Hiromatsu és Imamura beszélgetését, 1991). A Marxtól Lévi-Straussig ívelő strukturalista hagyomány kulcsszövegeinek körültekintő változtatását lásd DeGeorge és DeGeorge (1972) szerkesztett kötetében.

tására, akár határainak és alakjának a megváltoztatására törekedve. E kezdeti meghatározásnak létfontosságú eleme két további vonás is. Először is, a mező egy objektív erők által kialakított tér (ennyiben a mágneses mezőre hasonlít), *a viszonyoknak egy sajátos tömegvonzással* bíró konfigurációja, amely kényszerítően hat minden olyan tárgyra és ágensre, amely oda bekerül. Akárcsak egy prizma a fényt, úgy a mező is megtöri a külső erőket a belső struktúrájának megfelelően.

Az egy adott mezőben létrejövő hatások sem nem anarchikus cselekvések egyszerű összessége, sem nem valamilyen közös terv produktumai. [...] A szándékok, az egymásra rakódó cselekvések objektív és kollektív hatásának visszájára fordítása által is szemléltetett transzcendencia hátterében a játék *struktúrája* áll, nem pedig valamiféle mechanisztikus összeadódási hatás. (Bourdieu, 1986c: 19²⁸.)

Ily módon a mező a *konfliktusok és a versengés tere* is egyben, mint a harcmező, ahol a résztvevők azért csapnak össze egymással, hogy az adott mezőben hatékony specifikus tőkefajta (a kulturális mezőben a kulturális tekintély, a tudományos mezőben a tudományos tekintély, a vallási mezőben a papi tekintély stb.), valamint a hatalmi mezőben²⁹ egymással versengő különféle tőkeformák hierarchiába rendezése – és ebből adódóan a kölcsönös „átváltási árfolyamok” meghatározása – fölött monopóliumra tegyenek szert. E harcokban magának a mezőnek a formája és felosztásai is központi tétekké válnak, amennyiben a tőkefajta eloszlásának és egymáshoz viszonyított súlyának a megváltoztatása egyben a mező struktúrájának megváltoztatását is jelenti – ami egyfajta történeti dinamizmust és képlekenységet kölcsönöz minden mezőnek, és ennek hatására a mező fogalma képes kivonni magát a klasszikus strukturalizmusra jellemző merev determinizmus bűv-

²⁸ Az, amit Paul Samuelson „összereteli hatásnak”, Raymond Boudon pedig „mellékhatsánnak” nevez (ezek az egymással rokon jelentésű kifejezések a cselekvések nem szándékolt következményeire utalnak), valójában *strukturális mezőhatások*, amelyek sajátos logikáját a konkrét esetekben lehet és kell is empirikusan feltárni. Annak bemutatását, hogy a mező belső szerkezete hogyan kondicionálja a külső erők és változások (különösen pedig a morfológiai változások) hatásait a művészeti és a tudományos mezőben, az elit iskolák mezőjében, illetve a vallási mezőben, lásd Bourdieu, 1987g; 1984a; 1987e; Bourdieu – Saint Martin, 1982; további történeti példákat említ Viala, 1985; Fabiani, 1988; Charle, 1990.

²⁹ Hangsúlyozni kell, hogy a hatalmi mező nem ugyanazon a fogalmi szinten helyezkedik el, mint a többi (irodalmi, gazdasági, tudományos, bürokratikus stb.) mező, mivel ez utóbbiak felsőbb területeit foglalja magába és integrálja részlegesen. Itt inkább egyfajta „metamezőről” van szó, amelynek van jó néhány sajátos tulajdonsága (lásd Bourdieu–Wacquant, 1993).

köréből. Például a francia állam lakáspolitikájának az 1970-es években megfigyelhető lokális következményeivel kapcsolatos vizsgálatában Bourdieu rámutatott arra, hogy még a „bürokratikus játékban”, vagyis az államigazgatás merev és központosított szervezeti logikáján belül is jelentős szerepet kaphatnak a stratégiai interakciók és a bizonytalanság. Minden mező, emlékeztet Bourdieu, „valószínűségek – jutalmak, nyereségek, hasznok vagy szankciók – egy bizonyos struktúrájaként jelenik meg, amelyben ugyanakkor mindig egy bizonyos meghatározatlanság is van (1990c: 88), amelyet kompetens és motivált ágensek „aktiválni” tudnak (vagy nem). Emellett azt is hangsúlyozza, hogy „még a szabály és a szabályzat *par excellence* univerzumában is igaz az, hogy a játék a szabályokkal maga is a játékszabályok egyike” (Bourdieu, 1990c: 89).

De hogyan lehetséges, hogy a társadalmi lét mégis ennyire szabályos, rendezett és oly sok szempontból kiszámítható? Amennyiben a külső struktúrák nem határozzák meg mechanikusan a cselekvést, mi az, ami formát (vagyis a *pattern* értelmében mintázatot) kölcsönöz neki? A kérdésre a választ részben a habitus fogalma adja meg. A habitus olyan *strukturáló mechanizmus*, amely belülről hat az ágensre, noha, szigorúan véve, se nem egyéni, se nem kizárólagos meghatározója a viselkedéseknek. Bourdieu szerint a habitus

a stratégiák olyan generáló elve, amely lehetővé teszi, hogy váratlan és szüntelenül megújuló szituációkban is el tudjunk igazodni [...], olyan tartós és transzpozitívális diszpozíciók rendszere, amely a múltbeli tapasztalatokat magába építve minden pillanatban *az észlelések, az értékelések és a cselekvések mátrixaként* működik, és végtelenül differenciált feladatok elvégzését teszi lehetővé. (Bourdieu, 1972a [2000: 257 és 261].³⁰)

A külső struktúrák belsővé tételének produktumaként a habitus a világból érkező impulzusokra összességében koherens és nagyjából szisztematikus módon reagál. Az inkorporáció révén individualizált kollektívumként vagy a szocializáció révén „kollektivizált” biológiai egyénként a habitus a Searle-féle „cselekvésben lévő szándékkal” (1985 [1983], különös tekintettel a

³⁰ A habitus „legelőször is egy szervező cselekvés eredményeként jelenik meg, amelynek jelentése így olyan szavakéhoz áll közel, mint például a struktúra; másfelől egy *létmódra*, egy *szokványos állapotra* (különösen a testére), mindenekelőtt pedig egyfajta *hajlamra* vagy *hajlandóságra* utal” (Bourdieu, 1972a [2000: 393, 39. lábjegyzet]).

3. fejezetre)³¹ vagy a Chomsky-féle „mélystruktúrával” rokon fogalom, azzal a különbséggel, hogy ez a mélystruktúra, amely messze nem egyszerűen antropológiai állandó, történetileg konstituált generatív mátrix, amely intézményesen legyökerezett és így társadalmilag változékony (Bourdieu, 1987k). A racionalitás is a habitusból fakad, azonban itt a racionalitásnak olyan gyakorlati formájáról van szó, amely társadalmi viszonyok történeti rendszerébe ágyazódik, vagyis az egyén szintje feletti. Az általa orientált stratégiák egyszerre szisztematikusak és *ad hoc* jellegűek, amennyiben a stratégiákat az egy adott mezővel vagy a társadalmi lehetőségek és valószínűségek egy konkrét terével való találkozás hívja elő. A habitus kreatív, sőt találékony, de csak saját struktúráinak a határai között, ezek a struktúrák pedig az őket létrehozó társadalmi struktúrák hordaléklerakódásai.

Ebből adódóan a habitus és a mező fogalma is viszonyfogalom, amennyiben csak *egymással* viszonyba kerülve tudnak teljesen kibontakozni. Egy mező nem pusztán halott struktúra vagy „üres helyek” rendszere, amint azt az Althusser-féle marxizmus gondolja, hanem egy olyan *játéktér*, amely ekként csak abban az esetben létezhet, ha kompetens és törekvő egyének lépnek ide be, akik hisznek a játéktérben megszerezhető jutalmakban, aktívan törekednek ezek megszerzésére. Ebből következik, hogy a mező (és általánosabban fogalmazva: a társadalmi tér) egy jól használható elméletének szüksége van egy hozzá kapcsolódó másik elméletre is: a társadalmi *ágensekére*.

Csak azért létezhet cselekvés, történelem vagy a struktúrák megőrzése vagy átalakítása, mert léteznek ágensok, akik maguk is csak azért tudnak cselekvők és hatékonyak lenni, mert nem azonosak a cselekvő közkeletű fogalmával, és mert, szocializált organizmusokként, rendelkeznek diszpozíciók olyan összességével, amelynek a játékban való részvételre irányuló hajlam és képesség is a részét képezi. (Bourdieu, 1989a: 59.)

Ezzel szemben a habituselmélet, amely az ágens határozottan történeti szemléletű sűrítménye, csonka marad a struktúra egyfajta dinamikus fogalma nélkül, amelyben helyet kap a történetileg konstituált és történetileg beágyazott egyének szervezett rögtönzése is. Ha meg akarjuk érteni, hogy

³¹ Bourdieu megközelítésében Morrier (1989) a strukturalizmus problematikájának újradefiniálását fedezi fel, amely magába foglalja a cselekvés szubjektív dinamikáját, miközben lefekteti egy olyan formális praxeológia alapjait, amely a rituális viselkedésekre is kiterjeszti a beszédaktus-elméletet.

pontosan mit is jelent a rögtönzésnek ez a fajta „társadalmi művészete” (ahogy azt Marcel Mauss mondaná), Pierre Bourdieu társadalmi ontológiáját kell közelebbről szemügyre vennünk.

4. A GYAKORLATI ÉRZÉK BIZONYTALAN KÖRVONALÚ LOGIKÁJA

A cselekvés Bourdieu-féle filozófiája monista, amennyiben elutasítja a külső és a belső, a tudatos és a tudattalan, a testi és a mentális, az akarati és a diszkurzív dimenzió éles elválasztását. A szándék nélküli intencionalitást, a kognitív irányultság nélküli tudást, illetve az egyének saját ismerős társadalmi világukban való eligazodásának prereflexív és tudat alatti formáját próbálja megragadni éppen abból kiindulva, hogy az ágensok tartósan bele vannak merülve ebbe a világba – és ez az oka annak, hogy Bourdieu számára a sport nagy teoretikus jelentőséggel bír (1987d). Ez a fajta gyakorlati eligazodás, amely a tanulás különböző formáinak az eredménye, és amelynek nincs szüksége arra, hogy tematizálják, jellemzi az emberek társadalmi gyakorlatait.

Bourdieu szelektíven támaszkodva Heideggerre, Merleau-Pontyra és a kései Wittgensteinre elutasítja a karteziánus ontológia e kettősségeit – test és lélek, megértés és érzékelés, szubjektum és tárgy, magában való és magáért való –, mivel „vissza kell térnünk a társadalmihoz, amellyel pusztán annak köszönhetően, hogy egzisztálunk, kapcsolatban vagyunk, és amelyet magunkhoz csatolva hordozunk, minden objektiváció előtt (Merleau-Ponty 1976 [1945]: 415), a magyar idézet forrása: 2012: 390). Bourdieu különösen a Merleau-Pontynak a *szubjektum és a tárgy preobjektív találkozásának immanens testiségére vonatkozó* elgondolására támaszkodik annak érdekében, hogy ismét a testet tegye meg a gyakorlati intencionalitás gyökerének, a tapasztalat prereflexív szintjében legyökerezett interszubjektív jelentés forrásának. Ez a fajta strukturális szociológia, amely magába olvasztja „a világ és életünk természetes és prepredikatív egységének” (1976 [1945]: xxiii, a magyar idézet forrása: 2012: 18) fenomenológiáját, a szocializált testre nem tárgyként, hanem a megértés generatív és kreatív képességének alapjaként, a „kinetikus tudás” (Jackson, 1983) egy formájának aktív és strukturáló erővel bíró hordozójaként tekint.

Az a kapcsolat, amely az ágens és a társadalmi világ között létrejön, nem hasonlítható egy szubjektumnak (vagy egy tudatnak) egy tárgyhöz való

viszonyához, hanem inkább egyfajta „ontológiai cinkossági” – vagy kölcsönös „birtokbavételi” (Bourdieu, 1989a: 10) – viszonyt jelent a habitus mint társadalmilag konstituált észlelési és értékelési elv és a világ között, amely azt meghatározza. A gyakorlati érzék nemteoretikus szinten működik: a világgal kapcsolatos azon érzékenységünk jelenik meg benne, amely még azelőtt eligazít bennünket, hogy a tárgyakat tárgyként kezelnénk, mivel e tárgyak nyoma már eleve megvan bennünk.³² A világot értelmesként hozza létre azáltal, hogy spontán módon anticipálja annak immanens tendenciáit, akárcsak az a játékos, aki „nagyon érzi a játékot”, aki az események hevében rögtön megérzi, hogy merre fognak mozdulni az ellenfelek és a csapattársak, és hogy ezek milyen dinamikus konfigurációt hoznak létre, és aki „ihletett” módon cselekszik és reagál, anélkül hogy a reflexió távolságtartására vagy a számító észre szüksége lenne (ez utóbbi egyébként meg is akadályozná őt abban, hogy a kellő pillanatban a megfelelő módon cselekedjen). Érdemes itt teljes terjedelmében idézni Merleau-Ponty labdarúgó példáját, mivel abban világosan kifejezésre jut a „fogalom nélküli kohézió” gondolata, amely a világban való eligazodásunk könnyedségének a hátterében meghúzódik; ez a könnyedség mindannyiszor jellemző ránk, amikor habitusunk összhangba kerül azzal a mezővel vagy társadalmi térrel, amelyben éppen mozgunk:

A pálya az akcióban lévő labdarúgó számára nem egy „tárgy”, vagyis egy olyan határ, amely perspektivikus nézőpontok meghatározatlan sokaságát tenné lehetővé, és látszólagos alakváltozásai ellenére is önazonos maradna. A futballpályát erővonalak (oldalvonalak, a tizenhatos területét jelölő vonalak) szabdalják, területekre oszlik (gondoljunk például az ellenfél játékosai közötti

³² „A test része a társadalmi világnak, de a társadalmi világ is része a testnek” – írja Bourdieu (1982b: 38), míg Merleau-Ponty megjegyzi, hogy „a belső és a külső elválaszthatatlanok. A világ teljesen bennem van, én pedig teljesen önmagamon kívül vagyok (1976 [1945]: 466–467, a magyar idézet forrása: 2012: 438). Ebben a tekintetben Bourdieu terve szöges ellentétben áll Ricœurével, aki szerint „az értelmező szociológia feladata, hogy beágyazza [...] az »objektivitást« az interszubjektív tapasztalat objektívitáselvétségekébe, és hogy megmutassa, a szociológia vizsgálati tárgyainak önállósága miképpen táplálkozik ebből az objektívitás előtti szférából” (1977: 158). Bourdieu felfogásában a szociológiának meg kell haladnia a fenomenológiát, de nem azáltal, hogy félresöpri, hanem azáltal, hogy a habitus kialakulásának elemzése révén visszaágyazza az interszubjektívitást a történetileg kialakult objektív struktúrákba. Az általam a gyakorlati érzék megragadása céljából itt hivatkozott Merleau-Ponty-szövegrészekkel csak arra kívántam rámutatni, hogy Bourdieu ennek szociológiai örököse – még ha ezt az örökséget olyan irányba viszi is tovább, amely nem összeegyeztethető *Az észlelés fenomenológiájának* szerzője által lefektat betűjével és szellemiségével. Bourdieu többek között arra törekszik, hogy túllépjen a gyakorlati érzék szubjektivisták megközelítésén annak érdekében, hogy rámutasson ezen érzék objektív struktúráinak társadalmi genezisére és működési feltételeire (vagy ahogyan Austin mondja: „boldogulási feltételeire”).

szabad területekre), amelyeknek mind egy-egy sajátos játékmód felel meg, azt mintegy a játékos tudta nélkül hívják életre és ösztönzik. A pálya nem eleve adott a játékos számára, hanem gyakorlati intencióinak immanens határaként van jelen; a játékos egyévé válik vele, és a „kapu” elhelyezkedését ugyanolyan közvetlenséggel érzékeli, mint ahogyan saját testének függőleges és vízszintes kiterjedését. Ha azt mondanánk, hogy a tudat belakja ezt a közeget, ezzel még nem mondanánk el mindent. A tudat ilyenkor ugyanis pusztán a közeg és a cselekvés dialektikája. A játékos minden manővere módosítja a pálya kinézetét, és új erővonalakat hoz benne létre, amelyek között ezúttal maga a cselekvés zajlik le és valósul meg, rendre megváltoztatva a jelenségek mezőjét. (Merleau-Ponty 1977 [1942]: 82–83.)

A gyakorlati érzékben *előzetes tudás rejlik*: képes kiolvasni a mező jelenlegi állapotából a benne rejlő jövőbeli lehetőségeket. A múlt, a jelen és az anticipált jövő ugyanis összeér és egymásba hatol a habitusban, amelyet egyfajta virtuális „leülepedett szituációnak” tekinthetünk (Mallin, 1979: 12), amely a test legmélyén megbújva arra vár, hogy újraaktíválódhasson. Ez a Merleau-Ponty-idézet ugyanakkor azért is hasznos, mert lehetővé teszi, hogy világosan rámutassunk az ő viselkedésmélete és a Bourdieu praxeológiája között meglévő különbségre. Merleau-Pontynál ugyanis hiányzik az objektív momentum: a futballpálya számára csak mint jelenség létezik, amelyet kizárólag a játékban részt vevő ágens perspektívájából ragad meg. Ennek az lesz a következménye, hogy lehetetlenné válik annak a kétirányú viszonynak a megragadása, amely egyfelől a játékos szubjektív perspektívája, másfelől az objektív konfiguráció és az ennek hátterében meghúzódó játékszabályok (melyekre szabálytalanság esetén a bíró hívja fel a figyelmet) között fennáll. Másrészt, akárcsak a durkheimi objektivizmus, Merleau-Ponty filozófiája is képtelen a belső és a külső struktúrák – jelen esetben egy sajátos tanulási folyamat során a játékos által elsajátított játékerzék és a pályának mint lehetőségek terének a struktúrációja – között szilárd analitikus kapcsolatot létrehozni. Egyébiránt a labdarúgásban a bíró által alkalmazott szabályok nem képezik harc tárgyát, ahogyan a pálya határait sem vitatják az egymás ellen játszó csapatok. Röviden, Merleau-Ponty nem mond semmit a játék objektív és szubjektív struktúráinak kettős genezisééről.

Végül hangsúlyoznunk kell, hogy a habitus által diktált cselekvési irányok nem bírnak, mert nem is bírhatnak, azzal a fajta tetszetős szabályszerűséggel, amely a valamely explicit normához vagy jogszabályhoz igazodó visel-

kedésekre jellemző. Ennek az az oka, hogy „*a habitusnak szerves része a bizonytalanság és a homályosság*. A szüntelenül megújuló szituációkkal való rögtönzött találkozásban megnyilvánuló generáló spontaneitásként egyfajta *gyakorlati logikát* követ, a körvonalazatlanságát, a hozzávetőlegességét, amely a világhoz való mindennapi viszonyulásunkat jellemzi” (Bourdieu, 1987a: 96). Ebből következik, hogy nem kell mindenáron több logikát keresni a habitus megnyilvánulásaiban, mint amennyit az képes magába foglalni: „A gyakorlat logikája azt jelenti, hogy csak addig a pontig vagyunk logikusak, ahol az, hogy logikusak vagyunk, már megszűnne gyakorlati lenni” (uo. 97–98).³³ E tekintetben a szociológia számára az jelent különös nehézséget, hogy e bizonytalan körvonalú valóságból kiindulva pontos tudományt műveljen. Ebből a célból jobb, ha az ember jól körülhatárolt, pontosan megfogalmazott és mérő terminusok helyett polimorf, képlékeny és rugalmasan használható fogalmakkal dolgozik.³⁴

A habitus és a mező fogalmai lehetővé teszik Bourdieu számára, hogy megszabaduljon az egyéni spontaneitás és a társadalmi kényszer, a szabadság és a szükségszerűség, a választás és a köteleesség szembeállításának álproblémájától, valamint hogy ezzel együtt megkérdőjelezze az egyén és az intézmény, a mikro- (Herbert Blumer, James Coleman) és a makro-szint (Peter Blau, Theda Skocpol)³⁵ közötti közkeletűen tételezett választási kényszer létjogosultságát, amelyben egyfajta polarizált és polarizáló ontológia jelenik meg: „Nem kell választanunk struktúrák és ágensek között, vagyis egyrészt a jelentést hordozó és a dolgokban tárgyiasult vagy emberekben megtestesült tulajdonságok értékét meghatározó mező, másrészt az ágensek között, akik az ily módon meghatározott térben saját tulajdonságaikkal játszanak” (Bourdieu, 1989a: 448), vagy az erőforrások terében elfoglalt pozíciók és az e pozíciókat elfoglalók szocializált vágyai, motivációi és „szándékai” között.

³³ „Az analógia démona” (Bourdieu, 1980a: 333–439) című fejezetben Bourdieu kimondottan óvja az olvasót a logicizmus csábításától és attól, hogy olyan helyen keresse az antropológiai koherenciát, ahol az nem létezhet. Ahogyan Donald Levine is írja, „a bizonytalanság iránti tolerancia gyümölcsöző lehet akkor, ha az nem pongyola okfejtésekre sarkall bennünket, hanem a hatására képessé válunk felelős módon elgondolni az igen komplex szubjektumokat” (Levine 1985: 17).

³⁴ Azoknak, akik szemére vetik, hogy fogalmai „homályosak”, és akik a habitust egy „gyakran metaforikusan és homályosan alkalmazott konceptuális szörnyszülöttnek” (Joppke 1986: 61) tekintik, Bourdieu Wittgensteinből (1990 [1978]: 126) kiindulva azt válaszolhatná, hogy „amennyiben egy fogalom egy életformához kötődik, úgy szükségszerűen részben homályosnak kell lennie”.

³⁵ A habitus és a mező (vagy társadalmi tér) fogalmi kettőse ugyancsak alternatívát jelent a mer-toni funkcionálisizmusból kibontakozó „szerepelméletre” visszatérően jellemző zsákutcával vagy születési rendellenességgel szemben.

Bourdieu nemcsak a mikroracionalitás és a makrofunkcionalizmus közötti vitától tartja távol magát, de az önálávetés és ellenállás alávetett helyzetben lévő kultúrák kérdésének háttérében meghúzódó kettősségét is elutasítja, amely szerinte lehetetlenné teszi, hogy megfelelő módon ragadjuk meg azokat a gyakorlatokat és helyzeteket, amelyekre gyakran már természetükből adódóan a kettősség és a zavarosság jellemző. Amennyiben az én leértékelésemre irányuló kísérletre válaszol az egyetlen lehetőségem az, hogy magamévá teszem és büszkén vállalom azokat a tulajdonságokat, amelyek az én alsóbbrendűségemet jellemzik – még ha visszajukra is fordítom őket, ahogyan azt a „*black is beautiful*” szlogent hirdető afroamerikai aktivisták teszik, vagy az angol proletariátus gyermekei, akik a saját osztálykultúrájukban gyökerező férfiaságideál nevében büszkén fordítanak hátat az iskolának (Willis, 1977) –, akkor ezt vajon ellenállásnak lehet nevezni? Vagy megfordítva, önálávetésnek számít-e az, ha azon dolgozom, hogy megszabaduljak minden olyan vonásomtól, amely elárulhatja a származásomat, és engem saját társadalmi helyzetemhez láncolhat (akcentus, testtartás, családi kapcsolatok)? Itt, Bourdieu szavaival élve, „feloldhatatlan ellentmondásról” van szó, amely magában a szimbolikus uralom gyakorlásában gyökerezik: „az ellenállás is lehet elidegenítő, ahogy az önálávetés is lehet felszabadító. Ez az alávetettek paradoxona, amelyből nem lehet kitörni.” (Bourdieu, 1987a: 183–184.)

Bourdieu azonban nem elégszik meg annyival, hogy rámutat arra, az alávetettek objektíve hozzájárulhatnak saját alávetetté válásukhoz. Olyan magyarázatot ad erre az összejátszásra, amely egyaránt elutasítja a naiv pszichologizálást és „az önkéntes szolgaságnak” a La Boétie (1993 [1574]) által képviselt esszencializmusát. E szociológiai rejtvény megoldása azon diszpozíciók történeti kialakulásának elemzésében keresendő, amelyek hajlamosak az alávetetteket hozzáláncolni saját pozíciójukhoz, mert, mivel homológiát alkotnak a világ ama objektív struktúráival, amelyekből származnak, korlátozzák a vágyakat, és szó szerint láthatatlanná teszik az egyenlőtlenség alapjainak önkényességét.

Noha nem árt emlékeztetni arra, hogy az alávetettek mindig maguk is hozzájárulnak saját alávetettségükhöz, ehhez rögtön azt is hozzá kell tennünk, hogy azok a diszpozíciók, amelyek hajlamossá teszik őket erre a cinkosságra, maguk is az alávetettség testivé vált következményei. (Bourdieu, 1989a: 12.)

Ily módon a munkások, a nők, az úgynevezett (nemzeti, etnikai vagy szexuális) kisebbségek vagy a diákok alávetettsége a fennálló rendnek az esetek többségében nem abból adódik, hogy ők tudatosan és önkéntesen alávetették volna magukat a főnökeik, a férfiak, a fehérek, a tanárok stb. nyers erejének. A mindennapok gyakorlataiban ez az alávetettség annak következménye, hogy habitusuk és az a hierarchizált társadalmi tér, amelyben ők mozognak, tudattalanul egymáshoz igazodik. A szocializált és a világhoz „habituált” test mélyében gyökerezik. Végső soron pedig „az uralmi viszonyok szomatizációjának” a kifejeződése (Bourdieu, 1990d: 11).

Így már világos, hogy azok, akik a gyakorlatok ökonómiájának bourdieui elméletét a gazdasági determinizmus valamiféle általános elméletként értelmezik (például Jenkins, 1982; Honneth, 1986; Caillé, 1987; Miller, 1989; Gartman, 1991), vagy, ami még rosszabb, a racionális döntésmélet egyik változatának tekintik,³⁶ egyszerre két értelmezési hibát is vétének. Az egyik, hogy a stratégia fogalmába beemelik a szándék vagy a tudatos célkitűzés gondolatát, ezáltal racionálisan szervezett és tudatosan meghatározott célok felé törekvő viselkedéssé változtatják az egyébként csak bizonyos érdekekkel azonos irányba mutató cselekvést.³⁷ A másik, hogy tagadják az érdek fogalmának történeti változatosságát – amely nem más, mint a bizonyos társadalmi játékokban való részvétel társadalmilag konstituált vágya –, és azt inkább a gazdasági haszon vagy az anyagi előnyök megszerzésére irányuló konstans hajlamnak tekintik.³⁸ Ez a két – intencionalista és utilitarista –

³⁶ Bourdieu és a racionális döntések elmélete között nem abban van nézetkülönbség, hogy az ágensnek hoznak-e döntéseket, vagy sem, szemben azzal, ahogyan a bíráló egy része, akik a habituselméletet buzgón igyekeznek egyfajta mechanisztikus strukturalizmussá lefokozni, állítja (lásd például Van Parijs, 1981). Bourdieu egyáltalán nem tagadja, hogy az ágenseknek vannak választási lehetőségeik, van bennük kezdeményezőkézség, és döntéseket is hoznak. Pusztán azt az elgondolást veti el, miszerint az ágens – a racionális döntések elméletének értelmében – mindez tudatosan, látnok módon vagy szándékosan tennék. Ezen intellektualizáló megközelítéssel szemben azt hangsúlyozza, hogy egy explicit szabályt figyelembe vevő tudatos döntés nem más, mint egy „jobb híján való törekvés a habitus által elkövetett hibák korrigálására” (1972a [2000: 314]), vagy egy olyan *racionálisra törekvő habitus* elsajátításának az eredménye, amely objektíve racionalizált területeken (például az értelmiségi világban vagy a tőkés gazdaságban) bontakozik ki.

³⁷ Lash és Urry értelmezésében például „Bourdieu-nek az a központi érve, hogy nem termékeket, hanem szimbólumokat fogyasztunk, azzal a *szándékkal*, hogy így másoktól elkülönözzünk” (1987: 293, kiemelés tőlem; lásd még Elster, 1983). Hasonlóképpen, Zuckerman úgy állítja be Bourdieu tudományszociológiáját, mintha az „az egyéni érdek és az erőforrásokért és jutalmakért folytatott versenyben a túlélési esély maximalizására irányuló számítások” elemzését adná (1988: 519).

³⁸ Erre az utilitarista leegyszerűsítésre két példát is hozhatunk. Ory és Sirinelli felfogásában Bourdieu elemzése az *Homo academicus*-ban „a karrierstratégiák túlsúlyára és, általánosabban, azon államon kívüli érdekek túlsúlyára mutat rá a tudományos és erkölcsi logikákkal szemben a konfliktusok egy olyan univerzumában, amelyben a konfliktusokat a kölcsönös szívességek és az uralom-

leegyszerűsítés homályban hagyja azt a paradox mozgást, amelyet Bourdieu a habitus–tőke–mező fogalmi hármasából kiindulva végez, és amelynek éppen az a lényege, hogy *kiterjeszti az érdek fogalmának* érvényességi körét, miközben *leszűkíti a haszonelvűségét és a tudatosságát*.

Bourdieu nem győzi hangsúlyozni, hogy a gyakorlatoknak az általa kidolgozott ökonómiája sem nem intencionalista, sem nem utilitarista. Korábban már megjegyeztünk, hogy élesen szembehelyezkedik a tudatfilozófiák finalizmusával, ezek az irányzatok ugyanis a választási lehetőségeikkel tökéletesen tisztában lévő egyének tudatos döntéseiben találják meg a cselekvés mozgatóját. Bourdieu-nél a stratégia fogalma nem előre kitervelt célok szándékos követését jelenti (mint Colemanél [1986]), hanem azon objektíve orientált „cselekvési irányok” tevőleges kibontását, amelyek bizonyos szabályszerűségeket követnek, valamint koherens és társadalmilag értelmezhető konfigurációkba rendeződnek, anélkül hogy valamiféle tudatos szabálynak engedelmeskednének, vagy egy stratégia által előre kigondolt célt követnének.³⁹

Azzal, ahogyan Bourdieu az érdek fogalmát használja – amelyet egyre inkább az *illusio*, majd legújabban a *libido* fogalmai váltanak fel –, két célja van. Először is, a *L'Amour de l'art* [A művészet szeretete] szerzője szakítani szándékozik a társadalmi cselekvés „idillikus” fogalmával, amely az instrumentális és az expresszív vagy normatív cselekvés közötti mesterséges választóvonalon fekszik, és amely, ebből adódóan, nem képes felismerni a nem materiális jellegűkből adódóan rejtett hasznok különböző formáit, amelyek az „érdektelennek” tűnő (és önmaguk előtt ekként feltűnő) ágenseket vezérelhetik. Másodszor, Bourdieu annak az elgondolásnak kíván hangot adni, miszerint az embereket csak bizonyos társadalmi játékok által kiváltott ingerek képesek kiragadni a *közönyösségl/differenciálatlanság*⁴⁰ állapotából,

gyakorlások áradata segít elsimítani” (Ory–Sirinelli, 1986: 229). Ami Wipplert (1990) illeti, ő az inkorporált kulturális tőkét a Gary Becker-i értelemben vett „emberi tőke” egy sajátos formájának tekinti, és így egyetlen mozdulattal lesöpri az asztalról az egész habituselméletet és a hozzá tartozó genetikus elemzést.

³⁹ Empirikus illusztrációként lásd a becsület jelentésének vizsgálatát (Bourdieu, 1965; 1972a [2000: 19–60]). A „stratégia nélküli stratégiának” ez a fajta felfogása hasonlít Foucault-éhoz (1976; lásd Dreyfus–Rabinow, 1983), azzal a különbséggel, hogy Foucault-nál hiányzik a diszpizicionális habitus fogalma, amelynek segítségével össze tudná kötni egymással a történelmi produktumként megjelenő objektív struktúrákat és az ágensek történeti gyakorlatait, így tehát nem áll rendelkezésére olyan mechanizmus, amelynek segítségével meg tudná ragadni a stratégiák működését és objektív jelentését (így ez a mechanizmus látszólag egyszerre tör elő a semmiből, és van jelen mindenütt).

⁴⁰ A szerző itt a magyarul közönyösséget, fásultságot jelentő *indifférence* szó sajátos írásmódjával (*in-différence*) annak etimológiai gyökerére utal, amely így egyúttal differenciálatlansággént is érthető. (A ford.)

őket megmozgatni és motiválni, más játékok pedig nem. Ugyanis minden konstituált társadalmi univerzum más és más borral tölti meg az érdek üres poharát. Egy középosztályi származású egyetemi oktató, aki még sosem járt egy gettóbeli bokszteremben, vagy sosem látott még meccset valamelyik kis bokszklubban, elsöre alig-alig képes felfogni, mit jelent az ökölvívót mozgató érdek (*libido pugilistica*), amely a szubproletariátusnak a ringben egymásnak feszülő fiataljait arra készíti, hogy nagyra értékeljék ezt az önpusztító hivatást, és energiát fektessenek bele. Ezzel szemben egy marginalizált családból és környékről származó fiatal, aki már korán hátat fordított az iskolának, spontán módon nem képes megérteni, hogy egy értelmiségi milyen örömet lel a beavatottaknak szóló szociológiaelméleti vitákban, vagy hogy miért hozzák lázba a konceptuális művészet légújabb fejleményei, hacsak nem úgy lett szocializálva, hogy ezeket értékelje. Az egyéneket csak annyiban „foglalkoztatják / szállják meg előzetesen”⁴¹ a jelenben rejlő jövőbeli lehetőségek, amennyiben saját habitusuk őket ezekre fogékonnyá teszi, és ezek felé tereli. És azok a lehetőségek, amelyek őket orientálják, tökéletesen „érdektmentesek” is lehetnek, a szó bevett értelmében, amint azt a kulturális termelés mezőjében; ebben „a visszájára fordított gazdasági mezőben” megfigyelhetjük (Bourdieu, 1971d; 1983d), ahol az anyagi haszonra irányuló cselekvéseket szisztematikusan leértékelik és szankciókkal sújtják. Másképpen fogalmazva, az ökonomizmus az ökonomizmust, hogy így tudjuk leírni a lehetséges ökonomiák univerzumát, egyszersmind a tisztán anyagi és kizárólag gazdasági érdek, illetve az érdeknélküliség szembeállítását is elvetjük, képessé válunk az elégséges ok elvét szem előtt tartani, amelynek értelmében nem létezhet cselekvés létok, vagyis érdek nélkül, vagy ha így jobban tetszik, anélkül, hogy egy játék és egy tét, egy illúzió, egy feladat magával ne ragadna bennünket (Bourdieu, 1980a: 85, 30. lábjegyzet).

⁴¹ A szerző a *préoccupé* szó sajátosan írt alakjával (*pré-occupé*) ismét a befejezett melléknévi igenév etimológiai gyökerére utal, ezúttal a szó hétköznapi értelme mellett, nem pedig ahelyett. (A ford.)

5. A TEORETIZMUS ÉS A METODOLOGIZMUS ELLEN: EGY TOTÁLIS TÁRSADALOMTUDOMÁNY FELÉ

Saját tárgyának e relacionális és antikarteziánus megközelítéséből adódik, hogy a szociológiának *totális tudománynak* kell lennie. Ha nem is feladata, hogy (maussi értelemben vett) „totális társadalmi tényeket”⁴² konstruáljon; de legalábbis helyre kell állítania az emberi gyakorlat alapvető egységét, áthidalva azokat a széttagoltságokat, amelyek nemcsak a laikus gondolkodás, hanem a tudományágak, a vizsgálati területek, valamint a megfigyelési és elemzési technikák megosztottságának a számlájára is írhatók. Ez az oka annak, hogy Bourdieu ellenzi a túl korai tudományos szakosodást és az abból adódó „széttagolt munkát”. A habitus olyan belső összekapcsolódásokra épülő szisztematikusságot kölcsönöz a gyakorlatnak; amelyek figyelmen kívül hagyják ezeket a megosztottságokat; ahogyan a társadalmi struktúrák is tömbként vagy egységként maradnak fenn vagy alakulnak át, vagyis egyszerre minden dimenziójukban.

Ez a szisztematikusság különösen szembeötlő akkor, ha egymással párhuzamosan vizsgáljuk azokat az újratermelésre vagy átalakításra irányuló stratégiákat, amelyeket az egyének vagy a csoportok annak érdekében dolgoznak ki, hogy megőrizték vagy javítsák saját pozícióikat egy változásban lévő társadalmi struktúrában (Bourdieu – Boltanski – Saint Martin, 1973; Bourdieu, 1974a; 1978a; 1979a: 109–187). Ezek a stratégiák olyan sajátos struktúrába rendeződnek, amelyet csak akkor lehetünk képesek ekként megragadni, ha módszeresen összekapcsoljuk egymással a társadalmi életnek a tudományok által rendszerint egymástól elkülönítve és egymástól eltérő módszertannal vizsgált területeit. A francia uralkodó osztály esetében, amelynek részletes látóképe adja a *La Noblesse d'État* (Bourdieu, 1989a: 533–559), ezek a stratégiák a termékenységre és a betegségmegelőzésre, az oktatásra, a gazdasági befektetésre, a vagyon átöröklésre és a társadalmi tőkével való sáfárkodásra irányulnak (amely utóbbiak alapját a házassági stratégiák jelentik), végül pedig ott vannak a szociodícea stratégiái, amelyek

⁴² A totális társadalmi tények „bizonyos esetekben a társadalom [...] teljes egészét mozgásba hozzák, más esetekben pedig csak igen nagyszámú intézményt” (Mauss, 2006b [1922–1923], a magyar idézet forrása: 2000: 332). Mindezek jogi, gazdasági, vallási, esztétikai és morfológiai jelenségek. Maussnál nem is annyira a totális társadalmi tény fogalma az, amely a Bourdieu és Mauss felfogása közötti rokonságra utal, hanem a „totális ember” fogalma, ebből adódóan pedig a totalizálásra törekvő szociológia kidolgozására irányuló törekvés, amelyben a Durkheimtől megörökölt dualizmusok meghaladása érdekében egységben jelenik meg az analízis és a szintézis.

azáltal próbálják meg legitimálni az uralmat, hogy naturalizálják az alapját képező tőkefajtat. Noha ezek a viselkedések nem tudatos stratégiai szándékból (még kevésbé pedig valamiféle kollektív összeesküvésből) adódnak, ezek az időbeli egymásutánosság, a kölcsönös intergenerációs függőség és a funkcionális helyettesítés objektív viszonyain keresztül oly módon hangoznak egymáshoz, hogy belső koherenciájukra és külső szétágazásaikra csak a tudás totalizálására való törekvés lehet képes rámutatni. Attól kezdve, hogy elismerjük a társadalmi stratégiák háttérben meghúzódó egységet, és azokat dinamikus totalitásként ragadjuk meg, felismerjük, hogy

mesterséges a kvalitatív és a kvantitatív módszereknek; a statisztikai adatfeldolgozásnak és az etnográfiai megfigyelésnek, a struktúrák azonosításának és az egységnek konstruálásának a szembeállítás. Ezek a választási kényszereknek kizárólag azt a célt szolgálják, hogy igazolást szolgáltatassanak a teoretizmus üres és hangzatos absztrakciói, illetve a pozitívizmus hamisan precíz megfigyelései számára, vagy, ahogyan a közgazdászok, etnológusok, történészek és szociológusok közötti megosztottságokban gyökerező választási kényszereknek is, hogy legitimálják a *kompetenciaterületek közötti határokat*: vagyis hogy olyan *társadalmi cenzúrák*ként működjenek, amelyek képesek megakadályozni annak az igazságnak a feltárását, amely mindenekelőtt az egymástól önkényesen elválasztott tevékenységi területek közötti *viszonyokban* rejlik. (Bourdieu – Saint Martin, 1978: 7–8.)

E felfogás fényében érthető, hogy Bourdieu miért tartja magát távol ettől a két, egymással ellentétes előjelű, mégis egymást kiegészítő leegyszerűsítéstől, amelyek állandó veszélyt jelentenek a társadalomtudományra, vagyis a metodologizmustól és a teoretizmustól. A *metodologizmust* úgy határozhatjuk meg, mint egyfajta hajlamot arra, hogy az ember a módszerrel kapcsolatos reflexiót elválassa annak tényleges tudományos felhasználásától, és hogy a módszert önmagában és önmagáért művelje. A mindennapi kutatás gyakorlatáról leválasztott szakterületként létrehozott „módszertanban” Bourdieu egyfajta *akadémizmust* vél felfedezni, amely azáltal, hogy elválasztja egymástól a módszert és a tárgyat, a tárgy elméleti megkonstruálásának problémáját mutatókkal és empirikus megfigyelésekkel való technikai bíbelődéssé redukálja. Azáltal, hogy ez a fajta módszertani fetisizmus figyelmen kívül hagyja, hogy „a módszertan nem a tudós nevelője vagy oktatója, hanem a diákja” (Schutz 1970: 315), előre megkonstruált tárgyakat öltöztet tudomá-

nyos díszbe, és ezzel a tudományos rövidlátás bűnébe esik: „A megfigyelési és igazolási technikák finomítása, ha nem párosul hozzá megkettőzött elméleti éberség, oda vezethet, hogy egyre pontosabban fogunk látni egyre kevesebb dolgot” (Bourdieu–Chamboredon–Passeron, 1968 [1973: 88]).⁴³ Sőt, akár egyfajta *l'art pour l'art* tevékenységgé, vagy ami még rosszabb, módszertani imperializmussá is változhat, ami azt jelenti, hogy a meglévő elemzési technikák és a hozzáférhető adatok köre jelöli ki a vizsgálat tárgyait (lásd például Rossi, 1989 a hajléktalanság itt később tárgyalandó meghatározásának problematikus jellegével kapcsolatban: 304. p.). Valójában a metodológiában is benne foglaltatik a társadalmi világnak egyfajta implicit elmélete, amelynek hatására a kutatók úgy kezdenek el viselkedni, mint az Abraham Kaplan (1964) által leírt részeges ember, aki miután elvesztette a lakáskulcsát, azt a legközelebbi kandeláber alatt kezdi keresni, abból kiindulva, hogy ott van fény. Bourdieu tehát nem a módszertani eszközök technikai finomítására irányuló törekvést bírálja, hanem kidolgozásuk reflektálatlanságát, amelynek célja, hogy betöltsé az elméleti vízió hiányából adódó tátongó űrt.⁴⁴

Annak gyökerei, ahogyan Bourdieu a metodológiához viszonyul, azokig a közvetlen tapasztalatokig nyúlnak vissza, amelyekre antropológusi és szociológusi tanulói során tett szert. A nem szokványos kettős tapasztalat, amelyet egyrészt filozófusból lett antropológusként végzett legelső terepkutatásai, másrészt 1958 és 1962 között az INSEE statisztikusaival (majd később, az 1970-es évek után, a francia „adatelemző” iskolához tartozó és a Jean-Paul Benzécri által vezetett matematikusokkal [1973]) kialakított szoros együttműködés során szerzett, zsigeri ellenérzést váltott ki belőle a módszertani monizmussal és abszolutizmussal szemben. Bourdieu egyértelművé teszi; hogy „az egyik vagy másik kutatási módszer szektás elutasítását” a maga részéről „teljes mértékben elutasítja” (1989a: 10). Meggyőződése, hogy az adatgyűjtés – pontosabban fogalmazva: az adatok *előállításának* – megszervezése és gyakorlati megvalósítása olyannyira szerves részét képezi a tárgy elméleti megkonstruálásának, hogy azt nem lehet egyszerűen egy lapon említeni azokkal a technikai feladatokkal, amelyek elvégzését a csak ezért

⁴³ Ez rímel C. Wright Mills megállapítására 1959-ből, mely szerint „a módszertani görcsösségtől szenvedők gyakran minden olyan fejtegetést elutasítanak a mai társadalommal kapcsolatban, amelyet nem örökök finomra a Statisztika Rítusának megfelelően” (2006 [1959]: 75).

⁴⁴ Ha eltérünk a hangvétel és a szóhasználat különbségeitől, akkor számos hasonlóságot fedezhetünk fel Bourdieu álláspontja és az uralkodó empirikus irányzat „belsőleges”, Stanley Lieberson által a *Making it Count* [Legyen fontos!] (1984) című könyvében megfogalmazott bírálatában.

alkalmazott munkaerőre vagy a statisztikai kutatásban részt vevő bürokratakra és az alájuk rendelt kutatási asszisztensek hadára szokás bízni. Bourdieu emellett a feladatok hagyományos hierarchiáját is elutasítja, amely egy sor, egymással homológ oppozícióban tetten érhető: fent és lent, test és lélek, szellemi és fizikai munka, a tudós, aki „kitalál” és a technikusi, aki rutinszerű eljárásokat „alkalmaz”. Mivel semmiféle episztemológiai alapja nincs, ezt a hierarchiát fel kell számolni.

Ugyanakkor a Bourdieu által hirdetett módszertani többistenhit nem azonos a Feyerabend (1988 [1975]) által képviselt episztemológiai anarchizmussal (vagy dadaizmussal) jellemző „anything goes” felfogással. Inkább azt jelenti, hogy – ahogyan annak idején Auguste Comte is vallotta – a használandó módszereket a vizsgált probléma ismeretében kell meghatároznunk, és azokat folyamatosan reflexió alá kell vonnunk, miközben egy adott kérdés megoldására alkalmazzuk őket.⁴⁵ Bourdieu-nek a metodológiával kapcsolatos szkepticizmusból egyértelműen következik, hogy a tárgy megkonstruálását nem szabad elválasztani a tárgykonstruálás eszközeitől és ezek kritikájától.

De ahogyan a módszer, úgy az elmélet sem különíthető el attól a kutatási tevékenységtől, amely azt táplálja, és amelyet ugyanakkor maga az elmélet irányít és szervez. Bourdieu nemcsak a gyakorlat gyakorlati dimenzióját igyekszik megismerés tárgyaként rehabilitálni, hanem az elmélet gyakorlati vetületét mint a tudás előállítására irányuló tevékenységet is vissza kívánja helyezni jogaiba. Bourdieu írásai bőségesen bizonyítják, hogy ő maga nem ellenzi a teoretikus tevékenységet. Kizárólag az öncélúan végzett teoretikus tevékenységgel áll szemben, vagyis az elméletnek mint önálló, önmagába záródó és önreferenciális diszkurzív területnek az *intézményesítésével* – ezt

⁴⁵ „A módszert – írja Comte a *Cours de philosophie positive* (Előadások a pozitív filozófiáról) című művében – nem érdemes azoktól a kutatásoktól függetlenül tanulmányozni, amelyekben szerephez jut; vagy legalábbis ebben az esetben természetesen tanulmányozásról beszélhetünk, amely képtelen megtermékenyíteni a tanulmányozásra vállalkozó szellemet. Mikor elvontan vesszük szemügyre a módszert, akkor csak olyan homályos általánosságokat fogalmazhatunk meg vele kapcsolatban, amelyek semmiféle hatással nincsenek a gondolkodásra” (idézi Bourdieu–Passeron–Chamboredon, 1968 [1973: 11]). Ugyancsak ez az egyik felismerése Georges Canguilhemnek (2000 [1952]) az orvostudomány történetével kapcsolatban, amely jelentős hatást gyakorolt Bourdieu episztemológiai felfogására és általában véve intellektuális beállítódására. Ehhez hasonló álláspontot képvisel az Egyesült Államokban Abram Kaplan a „rekonstruált logika” (*reconstructed logic*) és „működés közbeni logika” (*logic-in-action*) fogalom párával: „A [rekonstruált] logika normatív ereje nem szükségképpen javítja a »működés közbeni logikát«” (1964: 12), legelőször is azért, mert a rekonstruált logika arra összpontosít, hogy mi az, amit a tudós éppen *nem* csinál, nem pedig arra, amit csinál, másrészt pedig, mert sokkal inkább idealizálja, semmint leírja a tudományos gyakorlatot.

nevezte Kenneth Burke (1989: 282) „logológiának”, vagyis „verbális játéknak”. Bourdieu nem tud mit kezdeni ezzel a fajta „hivalkodó elméletalkotási tevékenységgel” (*conspicuous theorizing*), amelynek semmilyen kapcsolata nincs az empirikus tevékenység prózai valóságával és kényszereivel, de nem az ínyére való „a fogalmak négy részre vágása és szüntelen újrendezése” sem, amelyet korábban már C. Wright Mills (2006 [1959]: 25) is bírált, amely egy sor, az elméletalkotás – és még több, a metaelmélet-alkotás – szándékával született kortárs munkára jellemző.⁴⁶ Bourdieu-t elsősorban pragmatikus viszony fűzi a fogalmakhoz: olyan eszközöknek tekinti őket, amelyek segítségével problémákat tud megoldani. Ez a fajta pragmatizmus azonban nem jelenti azt, hogy a korlátlan fogalmi eklekticizmus mellett törné lándzsát, mint például a Jonathan Turner (1987) által képviselt „analitikus elméletalkotás”, mivel a bourdieu-i megközelítésnek a korábban itt már kifejtett episztemológiai és teoretikus alapelvek szilárd keretet biztosítanak.

Bourdieu azért tűnhet ennyire szigorúnak az általa „teoricista elméletalkotásnak” nevezett tevékenységgel (lásd később a 3. részben, 211–215. o.), mert saját közvetlen intellektuális környezetére reagál, amely hajlamos a filozófiai rátermettséget és a retorikai agilitást díjazni, miközben határozottan idegenkedik az empirizmustól (még akkor is, ha manapság inkább csak tudósi sztereotípiák és a *cultural lag* ötvözéséből, semmint racionális összevetésből táplálkozik az elméletorientált Európa és az empiricista Amerika szembeállítás). Az Egyesült Államokban, ahol az „instrumentális pozitívizmus” egyeduralma az 1940-es évek óta gyakorlatilag töretlen (Bryant, 1985), és ahol a szociológia és a filozófia között alig-alig van érintkezési felület, az „elmélészek” produktívabb szerepet tudnak játszani azáltal, hogy arra készítetik a nemzeti mezőt, hogy ezt az elhanyagolt dimenziót is figyelembe vegyék. Mindazonáltal az elmúlt néhány évben a szociológiai elmélet újjáéledése és önálló fejlődése (amiről többek között Giddens–Turner, 1987; Alexander, 1988 és Ritzer, 1990a is tanúskodik), csak mélyítették az árkot a tiszta gondolkodók és azok között, akikre időnként a pejoratív *num-*

⁴⁶ Ritzernak (1990b) „a metaelmélet kodifikálására és megszilárdítására” irányuló erőfeszítései (mint az elmélet elmélyült tanulmányozása, amely végül átfogó fogalmi szintézishez vezethet) a létező világtól való teljes és szándékos elszigetelődést eredményeznek. Bourdieu-nek az elmélet és a gyakorlat kettősevel kapcsolatos felfogása Anthony Giddensétől (1990: 310–311) is különbözik, aki szükségéből erény kovácsolva az elméletalkotási tevékenység „viszonylagos önállóságát” hangsúlyozza a kutatáshoz képest, és védelmébe veszi a fogalmi és ontológiai reflexiót, akárcsak Alexander (1987), aki szintén az „általánosított elméleti diszkurzus” központi jelentőségét hangsúlyozza, amely ebből adódóan mindenféle tárgytól el van választva.

ber crunchers („számдарálók”) terminussal szokás utalni.⁴⁷ Ahogyan Alan Sica megjegyzi, „a két kultúra beásta magát saját lövészárkaiba a szociológián belül, és egyik sem tűnik hajlandónak akárcsak a legkisebb engedményre, annak ellenére, hogy a rituális előírás szerint teoretikusan is aláátmasztott kutatásra van szükség, amit némelyek már doktori képzésüktől kezdve mantáznak, egészen a sírig” (Sica 1989: 227).⁴⁸

Bourdieu számára a mai szociológiaelmélet legnagyobb problémája nem abból fakad, amit Jeffrey Alexander úgy fogalmaz meg, hogy az nem képes „a preszuppozicionális általánosság” és a „multidimenzionális” szintjére felemelkedni, hanem a tudományos tevékenység társadalmi munkamegosztásából, amely eldologiasítja és hermetikusan elválasztja egymástól a szociológiai tárgy konstrukciós folyamatának különböző lépéseit, és így minden lépésből külön szakterületet hoz létre, aminek az lesz az eredménye, hogy a társadalomfilozófia „pontoság nélküli merészségét” és a hiperempiricista pozitívizmus „képzelőerő nélküli pontosságát” fogja piedesztálra emelni. És noha *elvieken* megáévná tudni tenni e két megközelítés deklarált alapelveit, Bourdieu hangsúlyozza, hogy a szociológiaelmélet nem sok hasznát veszi az „elméleti logikai” tornagyakorlatoknak, amennyiben azok nincsenek legyökerezve a kutatás aktív gyakorlatában. Ha az ember „felhívja a figyelmet a tudományos érvelésben a különböző szintek összecsúszására”; hangsúlyozza a rend és a cselekvés fogalmaival összefüggésben „a multidimenzionális gondolkodás fontosságát a feltevések szintjén”; valamint üdvözlí a metafizikai, módszertani és empirikus alapelvek „viszonylagos autonómiáját” egy-

⁴⁷ Az Egyesült Államokban a szociológiai hivatás sajtoságaiból adódóan ma az a helyzet, hogy ahhoz, hogy valaki elismert „elméletész” lehessen, szinte kötelező, hogy ne vegyen részt empirikus kutatásokban, és így teljes mértékben homályos terminológiai értekezések írásának tudja szentelni magát, amelyekben a rivális fogalmakkal és elméletekkel száll vitába. Stinchcombe a következő összefüggésre mutat rá a diskurzus elvontsága és az adott elméletalkotó szakmai (vagy oktatói) státusza között: „A legnagyobb presztízsű elméletek azok, amelyeknek a lehető legkevesebb közülük van vérhez, izzadáshoz és könnyekhez” (1986: 44–45).

⁴⁸ És Sica hozzáteszi: „Ha megnézzük a legnevesebb szakfolyóiratokat, akkor látni fogjuk egyrészt az elmélet megnevezés alatt gyakran csak egymáshoz lazán kapcsolódó gondolatok halmazát, másrészt azokat az adathalmazokat és módszereket, amelyektől meggyőző eredményeket remélnék. [...] E tanulmányok többsége látványosan nélkülöz mindenféle elméletet [...], vagy ami még ennél is rosszabb, az elméletet csak díszítő szándékkal használják” (1989: 230). Az amerikai szociológiai szcéna egy másik hozzátérő szemlélője, Randall Collins szerint „ebben a tudományágban igen ellentétes a viszony a módszertani-kvantitatív és az elméleti kvalitatív pólus között. Sőt, az egyik vagy másik szakterülethez tartozó tudósok egymástól elkülönülő hálózatokban mozognak, és így a másik tábor távollétében bírálják annak álláspontját, mégpedig annak lényegi ismerete nélkül” (1988: 494). Coleman (1990a, 1. fejezet) ugyancsak erre az elméletalkotási és kutatási tevékenység között tátongó szakadékra mutat rá (noha annak kialakulására más magyarázatot ad).

máshoz képest (Alexander 1980–1982, 3. kötet: xvi), ezek üresen csengő hitszónoklatok maradnak mindaddig, amíg ezek nem válnak szerves részévé a tényleges kutatási gyakorlattal kapcsolatos reflexiónak, amely képes ennek a gyakorlatnak a *társadalmi szerveződését* megváltoztatni.⁴⁹

Ákárcsak módszertani pluralizmusának, úgy az elmélet és kutatás szétválasztásával kapcsolatos ellenérzésének a gyökerét is az általa a társadalmi térben megtett útnak, eredeti tudományos habitusának, valamint annak a sajátos helyzetnek az egymásba fonódásában kell keresnünk, amelyben ez a habitus létrejött és próbára tetetett. Az 1950-es évek végén az algériai függetlenségi háború kellős közepén végzett terepkutatásaira visszautalva Bourdieu kifejti:

Hasznosnak szerettem volna érezni magam, túltenni magam azon a lelkiismeret-furdaláson, amelyet az okozott, hogy megfigyelő résztvevő voltam egy kegyetlen háborúban. [...] Lehet, hogy ez az értelmiségi mezőbe való többé-kevésbé boldogtalan integrálódásom volt az oka annak, amit Algériában csináltam. Nem elégedtem meg annyival, hogy baloldali újságokat olvasok és petíciókat írok alá. Valamit tudósként is tennem kellett. [...] De azzal sem érhettem be, hogy könyveket olvastam és könyvtárba jártam. Egy olyan történelmi kontextusban, amelyben minden pillanatban minden politikai bejelentés, minden vita, minden petíció, mindaz, ami a hétköznapijainkat jelentette, kockán forgott, az embernek a történések forgatagában kellett lennie ahhoz, hogy saját véleményét formálhasson, még akkor is, ha ez veszélyes lehetett – és az is volt. Megfigyelni, hangot rögzíteni és fényképeket készíteni: sosem fogadtam el a tárgy elméleti megkonstruálásának elválasztását azon eljárások összességétől, amelyek nélkül nem lehetséges valódi tudás. (Bourdieu et al., 1986: 39.)

A technikai bravúroskodás és a bűvészkedés a fogalmakkal, amelyek háttérében a tárgy pontos megkonstruálásának hiányában a hétköznapi fogalmak használata rejlik, aligha viszik előbbre „a konkrét valóság empirikus tudo-

⁴⁹ „Max Weber arra hívja fel a figyelmet, hogy a hadviselésben nem a műszaki újítások eredményezik a leglátványosabb fejlődést, hanem a katonák társas szerveződésének változásai, amint azt a makedón falanx feltalálása is bizonyítja. Folytatva ezt a gondolatot, joggal merül fel a kérdés, hogy amennyiben megváltozik a tudományos termelés és a tudományos produktumok áramlásának társadalmi szerveződése, különösen pedig azoké a kommunikációs formáké és eszmecseréké, amelyek az elméleti és empirikus ellenőrzést lehetővé teszik, vajon ez nem tudna hozzájárulni a szociológiában a tudományos gondolkodás fejlődéséhez, mégpedig jóval hathatósabb módon, mint a mérési technikák finomíthatása vagy a »preszuppozicionális« értekezések vég nélküli intelmei, amelyekbe az elméletalkotók és a módszertan szakértői bocsátkozni szoktak.” (Bourdieu, 1991e: 374.)

mányát” (*Wirklichkeitswissenschaft*), amelyről Weber (1995 [1920–1922]) beszélt. Deklarált antagonizmusukon túl azonban a módszertani korlátoltság és a fogalomfetisizmus összefonódik egymással annak megakadályozására, hogy megérthessük a társadalmat és a történelmet.⁵⁰

Bourdieu nem egyszerűen az elmélet és a kutatás közötti „kölcsonhatás” intenzívebbé válását szeretné elérni, mint Merton, aki szerint „a társadalomelmélet és az empirikus kutatás kölcsönösen hat egymásra”. Merton úgy véli, hogy „a rendszeres empirikus kutatás anyagai elősegítik a társadalomelmélet fejlődését: egyrészt megjelölik a feladatokat, másrészt gyakran előre nem látott értelmezésekhez nyújtanak lehetőséget. A társadalomelmélet viszont meghatározza az empirikus adatok horderejét, és növeli értéküket az előrejelzés tekintetében: megjelöli ugyanis a feltételeket, amelyek mellett ezek az adatok érvényesek.” (Merton 1968: 279, a magyar idézet forrása: 2002: 308.) Ez a megközelítés magától értetődőnek veszi és a szociológiai tevékenység megkérdőjelezhetetlen adottságaként fogadja el az elméletalkotó és a felmérést készítő közötti „apartheidet”, amely a világháborút követő időszakban az amerikai szociológia jellemzője volt⁵¹ (és amelynek abban az időben; amikor Merton ezt írta, két neves tudós, Talcott Parsons és Paul Lazarsfeld volt a megtestesítője), és amelyet manapság csak fokoz az egyetem bürokratizáltsága és a szakértelem jutalmazása.⁵² A két pólus elválasztásának

⁵⁰ Hasonlóképpen, Mills számára a „Nagy Elmélet” és az „Elvont empirizmus” két, egymással cinkos módszer arra, hogy „borítékolhassuk, hogy semmit sem fogunk megtudni az emberről és a társadalomról – az egyik ezt formális és ködös obskurantizmussal, a másik pedig formális és üres leleményességgel biztosítja” (2006 [1959]: 126).

⁵¹ Erről tanúskodik az is, hogy könyvében Merton két egymásra rímelő fejezetben tárgyalja őket: „A szociológiaelmélet hatása az empirikus kutatásra” és „Az empirikus kutatás hatása a szociológiaelméletre” (Merton 1968, 4. és 5. fejezet).

⁵² Alan Sica az empirista kutatók szociológiaelmélet iránti eme teljes érdektelenségét hangsúlyozza: „Azoknak, akik a rutinizált kutatás empirikus kincseire áhítoznak, nincs idejük a verbális komplexitásokkal bíbelődni. Jól kell sáfárkodniuk az idővel és az energiával, és amennyiben a fáradságos elméletalkotás nem segíti őket hozzá a termelékenység növeléséhez, akkor az elmélet vagy valamiféle felhígított és könnyebben mozgósítható formában jelenik meg náluk, vagy egyszerűen eltekintenek tőle [...] Az átlagos szociológust, aki néhány évvel korábban szerezte meg doktori fokozatát, és próbál finanszírozót találni magának, nem különösebben foglalkoztatja, hogy milyen viszonyban van egymással az elmélet (és a »gondolatok«) és egy sikeres kutatási pályázat egyéb részei. [...] Mindenki pontosan tudja, hogy mindenkinek az a legfontosabb, hogy a munkájához szükséges finanszírozást megkapja. [...] A technikai tudás végül is jól eladható.” (Sica, 1989: 228 és 230.) Majd a szociológus tömören megállapítja: „A finanszírozás megszerzése érdekében kollektíve kizsigereljük magunkat” (Sica, 1989: 231). Ez különösen jól tetten érhető a szegénységgel kapcsolatos kutatások esetén, amelyek egyszerre vannak tudományos szempontból alávettett helyzetben (olyan szellemi utóregként, ahol a mező fejlettebb területein már hosszú ideje diszkreditálódott elméletek – mint például „a szegénység kultúrája”, a cselekvés normatív megközelítései, valamint a „társadalmi patológiák” miatt érzett erkölcsi aggodalom – szabnak irányt a kutatásoknak és a közpolitikáknak), az akadémiai hata-

fenntartása helyett és ahelyett, hogy ezt a kettő közötti fokozottabb interakcióval hidálná át, Bourdieu a konkrét elméletalkotási és empirikus műveletek *fúzióját* javasolja. Nem egyszerűen az elméleti és az empirikus tevékenység kapcsolatának szorosabbra fűzésére törekszik, hanem arra, hogy azokat egy adott kutatás minden lépésénél egybefonja. És ez az álláspont nem valamiféle *pro domo* védőbeszéd, amellyel Bourdieu-nek az lenne a célja, hogy a saját kompetenciáit egyetemes mérceként állítsa be. Egyszerűen csak felismeri a tudományos kutatás sajátos szerkezetét abban a formában, ahogyan az a társadalomtudományokban megmutatkozik: akár akarjuk, akár nem, abban szüntelenül egymásba fonódik fogalom és észlelés, megfigyelés és reflexió.⁵³

Bourdieu szerint a kutatás minden egyes fázisa egyszerre empirikus (amennyiben a megfigyelhető jelenségek világára irányul) és teoretikus (mivel szükségszerűen olyan hipotézisre támaszkodik, amelyek a megfigyelés által megragadni kívánt viszonyok jellegére és az ezek hátterében meghúzódó struktúrára vonatkoznak). Még a legapróbb empirikus műveletekben – a mérési skála kiválasztásában, egy kódolási döntésben, egy mutató létrehozásában vagy egy tételnek a kérdőívbe történő beemelésében – is szerepet játszanak teoretikus döntések, akár tudatosak ezek, akár nem. Ezzel párhuzamosan még a legelvontabb fogalmi alkotóelemeket sem sikerülhet megvilágítani, ha nem vetjük össze őket szisztematikusan az empirikus valósággal. Következésképpen még a fellegekben járó elméletalkotók is kénytelenek „összepszkolni a kezüket az empiria konyhájában” (Bourdieu, 1979a: 598). Természetesen az elméleti reflexió mindig meg fogja őrizni episztemológiai primátusát, mivel, ahogyan Bachelard a *Le Nouvel esprit scientifique* című könyvében írja, az „episztemológia vektora mindig a racionalistától mutat a valóságos felé” (2003 [1934]: 8).⁵⁴ Mindazonáltal nem kerülünk önellentmondásba, ha e ponton elismerjük az elmélet primátusát,

lom szempontjából pedig uralkodó pozícióban (a tudományos hivatalok kegyeit és bőkezűségét élvezve, amint arról legújában az *underclass* fogalmával foglalkozó és a nagy alapítványok által finanszírozott programok ragályos terjedése is tanúskodik).

⁵³ Akármilyen legyen is a tudományos tevékenység kiindulópontja, ez a tevékenység csak abban az esetben tud meggyőző lenni, ha kilép saját keretei közül: ha kísérletezik, akkor érvelnie kell, ha érvel, akkor kísérleteznie kell” (Bachelard, 2003 [1934]: 7). Ezzel kapcsolatban lásd még Quine (2008 [1969]).

⁵⁴ „Amennyiben a gyakorlati műveletek ugyanolyan fontosak, mint a háttérükben meghúzódó elmélet, ez azért lehetséges, mert az elmélet a műveletek hierarchiájában elfoglalt pozícióját annak köszönheti, hogy érvényre juttatja az észnek a tapasztalathoz képest fennálló episztemológiai primátusát.” (Bourdieu–Passeron–Chamboredon, 1968 [1973: 88].)

amennyiben az, ahogyan Bourdieu az elméletet felfogja, nem logocentrikus, hanem gyakorlati jellegű: az elmélet nem elvont diskurzív kijelentések formáját ölti, hanem egy tudományos habitus [gyakorlatokat] generáló diszpozícióiban jelenik meg.⁵⁵

6. AZ EPISZTEMOLÓGIAI REFLEXIVITÁS

Ha van olyan vonása Bourdieu-nek, amely kiemeli őt a kortárs társadalomelmélet mezejéből, ha van sajátosan rá jellemző intellektuális „kézjegye”, akkor ez kétségteljesen a reflexivitással kapcsolatos megszállottsága. Kezdve fiatalkori publikációival, amelyeket a nemek közötti viszonyoknak szentelt abban a pireneusokbeli faluban, ahol felnőtt, egészen a *homo academicus gallicus*szal kapcsolatos elemzéseiig – ez volt az a törzs, amelyhez iskolai felemelkedésének csúcsán csatlakozott (Bourdieu, 1984a) – Bourdieu szüntelenül saját maga felé fordította a tudomány eszközeit. Az értelmiséggel és a szociológia objektíváló tekintetével vagy a nyelvvel mint hatalmi eszközzel és küzdőtérrel kapcsolatos elemzése ugyancsak (elő)feltételezi a szociológus mint kulturális termelő esetében az önanalízist, valamint a társadalomra vonatkozó tudomány lehetségeségének társadalomtörténeti feltételeivel kapcsolatos állhatatos reflexiót (Wacquant, 1990a).

Azonban nem Bourdieu volt az első vagy az egyetlen, aki a reflexivitás fontosságát hangsúlyozta. Számos, a „reflexív szociológiára” vonatkozó felhívással találkozhatunk, mivel azonban a fogalmat ilyenkor sosem pontosítják, az olyannyira homályos marad, hogy már-már a semmitmondás határát súrolja. Mit implikál az, hogy a társadalomtudomány reflektál önmagára (a *reflectere* eredeti jelentése: ’visszahajlik’ vagy ’gondolkozik’)? Milyen tárgyra irányul, hogyan érdemes végezni, és mi a célja? Itt emellett érvelek, hogy

⁵⁵ Lásd lejjebb (3. rész, 5. szakasz) és Brubaker, 1993. Mivel Bourdieu elmélete egy olyan tudományos habitus terméke, amely csak az általa létrehozott vizsgálati tárgyakban nyilvánul meg, különösképpen megnehezít bármiféle „teoretista” olvasatot (ez egy újabb különbség az ő „módszere” és a strukturáció giddensi elmélete között). Wallace (1988) jó példa arra, hogy egy efféle egzegézis milyen nagymértékben képes eltorzítani Bourdieu munkásságát, amelybe ő a normák és a pszichológia egyfajta fertőzéseméletét vetíti bele, amelynek hátterében társadalmi és kulturális struktúrák dialektikus viszonya húzódik meg, ez utóbbiakat pedig, hiperpozitivistá szellemében, oksági magyarázó változókként határozza meg. Bourdieu elméletének nem logocentrikus jellege arra is magyarázatul szolgál, hogy miért nem törekedett „megszállottan” egyértelmű jelentést adni az általa használt fogalmaknak, valamint hogy a Merton-féle középszintű elmélettel szemben miért nem igyekezett azokat specifikálni, kvantifikálni vagy tisztázni (Sztompka, 1986: 98–101).

a reflexivitás bourdieu-i fogalma – amelyet első megközelítésben így határozhatunk meg: az intellektuális gyakorlat valamiféle elméletének mint nélkülözhetetlen alkotóelemnek az integrálása a társadalmi világ elméletébe – legalább három szempontból eltér az alternatív megközelítésektől. Először is, nem a kutató személyisége van a célkeresztjében, hanem az elemzési eszközökben és az elemzés általa végzett műveleteiben rejlő *társadalmi és intellektuális tudattalan*. Másodszor, ahelyett, hogy a magányos kutatóra hárulna ez a feladat, a reflexivitás *kollektív vállalkozás*. És végül: ennek a vállalkozásnak nem a szociológia episztemológiai szilárdságának az aláásása a célja, hanem éppen ellenkezőleg, *annak megerősítését szolgálja*. Az objektivitás aláásása helyett a reflexivitásnak Bourdieu felfogásában, Bachelard-t és Canguilhemet követve, a szociológiai tudás kiterjesztése és szilárdabbá tétele a célja, és e tekintetben élesen szembehelyezkedik a reflexivitás fenomenológiai, textuális vagy „posztmodern” formáival (Platt, 1989; Woolgar, 1988).

A reflexivitás konkurens megközelítései e terminust egymástól igen eltérő jelentésekkel ruházzák fel, kezdve az önreferencialitástól, a beszámolókra vagy a tudományos szövegekre jellemző körköröségen át egészen az öntudatig. Így például David Bloor a reflexivitást az önreferencialitással rokonítja, amikor azt írja: „Elméletileg a [tudományszociológia által kidolgozott] magyarázó modelleknek magára a szociológiára is alkalmazhatóknak kellene lenniük” (Bloor, 1976: 5). Bennett Berger felfogásában a reflexivitás az önmagunkra irányuló figyelem fokozását segíti elő, és valamiféle (goffmani értelemben vett) szereptávolítás célját szolgálja az etnográfus mint a társadalom egy tagja és az etnográfus mint elemző között annak érdekében, hogy így kiküszöbölhető legyen bármiféle tudattalan érzelmi bevonódás a vizsgálati tárggyal kapcsolatban (Berger, 1981; 1991). Riesman *A magányos tömeg* című művére támaszkodva Berger a reflexivitást oly módon határozza meg, mint amikor „pszichológiailag egy vagy két lépéssel túllépünk a kívülről irányítottágon [*other-direction*] és a szerepátvételen [*role-taking*], mivel a reflexivitásnak éppen az a feladata, hogy ezeket a folyamatokat problematikusá tegye. Reflexívnek lenni annyit tesz, mint tudatában lenni annak, hogy a kívülről irányítottág és a szerepátvétel milyen hatással van ránk, [aminek köszönhetően] elérhető közelségbe kerül a társadalomtudomány álma: a tökéletesen objektív megfigyelői pozíció” (Berger, 1981: 222). Az etnometodológusok számára (Garfinkel, 2007 [1967]; Cicourel, 1979 [1974]) a reflexivitás, az „indexikalitással” együtt, a társadalmi cselekvés egy lényegi sajátossága, olyan „problematisztikus jelenség”, amelyet a mindennapokban

megszerveződő cselekvések termelnek ki magukból. A társadalmi cselekvésekről az egyének azért képesek számot adni, mert – mindenütt és szükségszerűen – olyan „etnomódszerekhez” folyamodnak, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy jelentéssel ruházzák fel a mindennapi rutinjukat alkotó aktusokat. E megközelítésben a társadalmi valóság és a valóságról szóló beszámolók egymást kölcsönösen hozzák létre.⁵⁶ Ami Anthony Giddens illeti (1987a [1984]; 1987b; 1994 [1990]), ő a reflexivitás imént említett mindhárom formájára utal, három különböző jelöltre – a cselekvő szubjektumra, a tudományra és a társadalomra – vonatkoztatva azt. A szubjektumok itt annyiban reflexívek, amennyiben „fogalmakat hordozó lényeknek” tekinti őket; akik saját cselekvéseik felülvizsgálata céljából képesek e fogalmakat önmagukra is vonatkoztatni. A társadalomtudomány esetében a reflexivitás azt jelenti, hogy az általa létrehozott tudást „visszatáplálja” az általa leírt valóságba.⁵⁷ Végül pedig a társadalom attól a pillanattól tekinthető reflexívnek, amikor képessé válik önnön mozgásait ellenőrizni és megtervezni (ez az, amit Touraine a történetiség fogalmával ragad meg).⁵⁸ Ami azonban kimarad mindezekből a megközelítésekből, az a reflexivitás mint a *szociológiai tevékenység előfeltétele és módozata*, vagyis egyfajta episztemológiai cselekvési program a társadalomtudomány számára, amelynek velejárója egy, az értelmiségiekre mint az uralomgyakorlás egy alávetett formájának hordozóira vonatkozó elmélet.

Ahhoz, hogy egy efféle program eredetiségét hangsúlyozzuk, elegendő azt összevetnünk a reflexivitás Alvin Gouldner által képviselt fogalmával (lásd Friedrichs, 1970; valamint más hasonló megközelítésekkel kapcsolatban: O'Neill, 1972). A *The Coming Crisis of Western Sociology* [A nyugati szociológia közelgő válsága] szerzője számára (Gouldner, 1970: 483) a reflexív szociológia kiindulópontja az a „kezdeti hipotézis, miszerint az elméletet teljes egészében az emberek praxisa hozza létre, és az ő életük alakítja”. Ez a felfogás önreferenciális, amennyiben arra a tudásra összpontosít, amellyel „a szociológus önmagával és a társadalmi világban elfoglalt helyével kapcsolat-

⁵⁶ Az endogén és a referenciális reflexivitás közötti különbséget az etnometodológusoknál Pöllner (1991) érdekfeszítő tanulmánya fejt ki; lásd még Collins (1988: 278–282).

⁵⁷ Giddens (1987b: 297) szerint „a társadalomtudomány hajlamos »feloldódni« abban a társadalmi közegben, amelyre támaszkodik, valamint »erős hatást gyakorol e környezet kialakítására«. A „kettős hermeneutika” fogalma a bourdieu-i „elmélet-hatás” (*effet de théorie*) fogalmának általánosításaként is értelmezhető.

⁵⁸ Giddens (1994 [1990]: 45) a reflexivitást – amely itt „a társadalmi gyakorlatok folyamatos vizsgálatát és felülvizsgálatát” jelenti „az e gyakorlatokra vonatkozó új információk fényében” – újabban a modernitás lényegi sajátosságának tekinti.

ban rendelkezik” (1970: 489). Mivel a megközelítés prófétikus jellegű, olyan új kulturális termelőt hoz létre, aki képes egy politikai értelemben felszabadító szociológiát kidolgozni.⁵⁹ Bennett Bergerhez hasonlóan Gouldner is a magánszemélyt, a szociológus „énjét” tekinti a reflexivitás sarokpontjának, aki egyszerre tárgy (célpontja) és hordozója ennek a reflexivitásnak.⁶⁰ Bourdieu elismeri ennek a kérdésnek a fontosságát: ajánlatos, sőt elengedhetetlen, hogy a kutató feltárja azokat a személyes késztetéseket, amelyek őt egyik vagy másik kutatási terület felé terelik. Ez az énközpontú eljárás azonban nem elegendő mindazon fényszűrők azonosításához, amelyek eltorzítják a szociológiai percepciót, már csak azért sem, mert figyelmen kívül hagyja a megismerés korlátait, amelyek abból adódnak, hogy az elemző maga is része a tudományos mezőnek, és abban egy bizonyos pozíciót foglal el.⁶¹

Bourdieu ezt úgy pontosítja, hogy a szociológusi tekintet esetében háromféle torzító hatással kell számolnunk. Az első, amely a reflexivitás fontosságát hangsúlyozók kizárólagos figyelmére igényt tart, a kutató *társadalmi* háttéréből (osztály, nem, nemzedék, állampolgárság, nemzetiség stb.) adódik. A torzító hatások közül ez a leginkább szembeötlő, ezért ez az a típus, amelyet az önkritika és a pályatársak által kifejtett kölcsönös kritikai tevékenység ellenőrzés alatt tud tartani. A második, amely ritkábban kap figyelmet, az elemzőnek nem a tág értelemben vett társadalmi struktúrán, hanem az előtte egy adott pillanatban az *egyetemi mező* mikrokozmoszán belül, ezen túlmenően pedig egy ország társadalmának hatalmi mezején belül nyitva álló intellektuális lehetőségek objektív terében elfoglalt pozíciójából adódik.

⁵⁹ „A Reflexív Szociológia történelmi küldetése az lenne [...], hogy átalakítsa a szociológiát, minél jobban behatoljon annak mindennapi életébe és tevékenységébe, hogy így ezeket újfajta érzékenységekkel gazdagítsa, önmagával kapcsolatos tudatosságát pedig új történelmi szintre emelje” (Gouldner, 1970: 489).

⁶⁰ „A reflexivitáshoz »énre« van szükség, és szükségtelen emiatt szabadkozni”, írja Berger (1981: 220–221; lásd még 236–239). Ezzel összhangban Gouldner szerint „a szociológia gyökerei át- és átszövik a szociológust mint totális lényt”, és „a kérdés, amelyre választ kell találnia, ebből adódóan nem egyszerűen arra vonatkozik, hogy hogyan kell végeznie a munkáját, hanem arra is, hogy miképpen kell élnie az életét” (1970: 489). Ez a kvázimeszianisztikus jellegű egzisztenciális átváltozás előre vetít egyfajta episztemológiai kommunizmust, amikor Gouldner kijelenti, hogy „mindenekelőtt fel kell ismernünk magunkban a hasonlóságot azokkal, akiket tanulmányozunk [...]. Minden ember, a maga konkrétságában, hasonlít azokra, akiket saját »munkatársainknak« szoktunk tekinteni” (uo. 494).

⁶¹ Gouldner arra figyelmeztet, hogy „nemcsak az értelmiségi életen kívül eső erők, hanem az értelmiségi lét saját szerveződésén *belüli* és a jellegzetes szubkulturájába beágyazott erők is arra késztetik [a kutatót], hogy fordítson hátra korábbi elköteleződésének” (1970: 512). Ahelyett azonban, hogy e (homályosan és szűk értelemben csak „szubkulturaként” megnevezett) „belső” tényezők elemzését sürgetné, „az egyetemi oktatót és az egyetemet” kezdi el hibáztatni azért, hogy „maguk is aktív és tudatos szerepet vállalnak a világ dehumanizálásában” (uo.).

A szociológus, akárcsak a kulturális javak termelését végző bármely más szereplő, perspektívájára hatást gyakorol az, hogy milyen utat tett meg, és milyen pozíciót foglal el abban a térben, ahol mindenki relációkban határozza meg önmagát; vagyis a köztük meglévő különbségek és ama távolság alapján, amely őket a versenytársaktól elválasztja. Továbbá a társadalomtudósok a hatalmi mező alávetett pólusa közelében helyezkednek el, és ebből adódóan hatást gyakorolnak rájuk azok a vonzó és taszító erők, amelyek a kulturális tőke bármely birtokosára kihatással vannak (Bourdieu, 1971a; 1984a; 1989a).

A reflexivitás bourdieu-i fogalma azonban a torzítások egy harmadik fajtáját is igyekszik kiküszöbölni: az *intellektualizáló torzítást*, amely arra bátorít bennünket, hogy a világot pusztá *színdarabnak*, a jelentések valamilye összjátékának tekintsük, amely jelentések ugyanúgy értelmezhetők, akár a szövegek; nem pedig olyan konkrét problémák halmazának, amelyek gyakorlati megoldásokat kívánnak, még mélyebb gyökerű torzító hatása pedig még erőteljesebb, mint azoké, amelyek az elemzőnek a társadalmi háttéréből vagy az egyetemi mezőben elfoglalt pozíciójából adódnak, mivel ez a harmadik típus hajlamos elfeledtetni velünk, hogy miben áll a gyakorlat logikájának *differentia specificája* (Bourdieu, 1980a, 5. fejezet). Minden alkalommal, amikor elfelejtjük kritikával illetni „a világ elgondolását”, a világtól vagy a világban való cselekvéstől való elfordulást, hogy e cselekvést el tudjuk gondolni” (Bourdieu, 1990g: 382), ez azzal a veszéllyel jár, hogy azonosnak tekintjük az elmélet és a gyakorlat logikáját.⁶² Mivel ezek az előfeltevések benne rejlenek a fogalmakban, az elemzési eszközökben (genealógia, kérdőív, statisztikai elemzési technikák stb.), valamint a kutatás gyakorlati műveleteiben (például a kódolásban és az adattisztításban vagy a terepmunka „fortélyaiban”), a reflexivitáshoz nem annyira intellektuális

⁶² „Az, hogy a filozófia és a társadalomtudományok nem képesek a gyakorlatot az elemzésbe beemlíteni [...], abból adódik, hogy – a kanti észhez hasonlóan, amely az ítéletalkotás forrását nem saját magában, hanem a tárgyak természetében véli felfedezni – a gyakorlat iskolai felfogásában a gyakorlattal kapcsolatos iskolai felfogás is benne foglaltatik” (Bourdieu, 1983e: 5). Egy újabb írásában Bourdieu egyenesen azt hangsúlyozza, hogy a „tudományos gondolkodás és e különös dolog, vagyis a gyakorlat között valamilyen inkompatibilitás áll fenn. Amennyiben a gyakorlat megragadására egy olyan gondolkodási formát alkalmazunk, amelynek előfeltétele a gyakorlati szükségességek zárójelbe tétele és a gyakorlat ellenében kidolgozott gondolkodási eszközök alkalmazása [...], akkor lehetetlenné válik a gyakorlat mint olyan megértése” (1990g: 382). E iskolai racionalizmus archetipusa a racionális döntések elmélete (Coleman, 1986; Elster, 1986), amely a cselekvéssel kapcsolatos saját hiperracionalista elképzeléseit tárgyalja, majd vetíti bele az emberek fejébe, lehetetlenné téve ezáltal a viselkedésükben rejlő valós gyakorlati racionalitások empirikus vizsgálatát (Wacquant-Calhoun, 1989: 53–54).

introspekcióra, mint inkább a szociológiai gyakorlatot lehetővé tévő szociológiai elemzésre és ellenőrzésre van szükség (Champagne et al., 1989).

Bourdieu számára tehát a reflexivitás nem jelenti a szubjektum „visszahajlását” önmagára, mint a hegei *Selbstbewusstsein* esetében (ahogyan Lash [1990: 259] gondolja), vagy az etnometodológia, a fenomenológiai szociológia és az Alvin Gouldner által képviselt „egológiai perspektíva” esetében (Sharrock–Anderson, 1986: 35). Ehelyett az „el nem gondolt kategóriák” szisztematikus feltárását jelenti, amelyek „körülhatárolják az elgondolhatót, és előre meghatározzák a gondolkodást” (Bourdieu, 1982b: 10). Az általa megkövetelt reflexió messze túlmutat a megismerő szubjektumon, amennyiben az általa művelt diszciplína teljes szervezeti és kognitív struktúrájára irányul. Amit folyamatosan vizsgálat alá kell vonni, és *már a tárgy megkonstruálásának aktusával párhuzamosan közömbösíteni kell*, az az elméletekben, a problémákban és a tudományos megértés (különösen nemzeti) kategóriáiban benne rejlő kollektív tudományos tudattalan (Bourdieu, 1990e). Ebből adódóan a reflexivitás valódi szubjektuma végső soron csak a tudományos mező egésze lehet. A nyilvános viták és a kölcsönös bírálatok révén az objektíváló szubjektum objektívációját nem egyik vagy másik szerző, hanem mindazon, egymással szemben álló vagy egymást kiegészítő pozíciók betöltői végzik el, amelyek a tudományos mező adott területét képezik. A reflexív tudományos habitusok kialakítása és jutalmazása céljából a mezőnek az oktatás, a párbeszéd és a kritikai értékelés mechanizmusaiban intézményesítenie kell a reflexivitást. Így tehát az átalakító gyakorlat célkeresztjébe az objektív és a mentális mechanizmusokba egyidejűleg beágyazott intézményként a társadalomtudomány társas szerveződése kerül.

Egyértelmű, hogy Bourdieu-t nem kerítette hatalmába a „textuális reflexivitást” tápláló „értelmező szkepticizmusra való hajlam” (Woolgar, 1988: 14), szemben azokkal az antropológusokkal, akiket újabban a terepkutatásban magával ragadott a kulturális értelmezés hermeneutikai programja, valamint a valóság etnográfiai (re)konstrukciója.⁶³ Éppen ellenkezőleg, kö-

⁶³ E „posztmodern” antropológusok felfogásában a gyarmatosítás kritikája és a reprezentáció korlátainak teoretizálása (a dekonstrukció hatására) aláásta az etnográfiai beszámolókat, és rámutatott arra, hogy az etnográfia nem más, mint „szükség szerűen esetleges, történetileg beágyazott és vitatható” reprezentációkból szőtt „retorikai jellegű performansz”, amelynek plauzibilitása végső soron irodalmi konvenciókból adódik (Clifford–Marcus, 1986). A textuális reflexivitás háttérben az az elgondolás húzódik meg, miszerint „a szövegek nem egyszerűen egy tőlük független valóságra vonatkozó transzparens beszámoló”, hanem maguk is „részei a valóság létrehozására irányuló tevékenységnek” (Atkinson, 1990: 7). Ennek az irodalomnak a kritikai áttekintéséhez lásd Spencer, 1989;

nyörtelen kritikusa volt annak, amit Clifford Geertz (1987: 90) oly találoan „naplóbetegségnek” (*diary disease*) nevezett, mivel a valódi reflexivitás nem azt jelenti, hogy az ember *post festum* „reflexióba bocsátkozik a már elvégzett terepkutatással kapcsolatban”, ahogyan Rabinow (1977) teszi. Ahogyan az egyes szám első személy használata sem szükséges ahhoz, hogy a reflexivitásban megjelenjen az empátia, a „különbség” [*différence*] (vagy elkülönbözödés [*différence*]), úgy olyan szövegek létrehozása sem, amelyek a megfigyelőt mint egyént részévé teszik a megfigyelés aktusának. Ehelyett a reflexivitás inkább azt jelenti, hogy „a megfigyelő pozícióját ugyanannak a kritikai elemzésnek vetjük alá, mint amely a vizsgálat alá vont tárgyat létrehozta” (Barnard, 1990: 75).⁶⁴ Ebben az esetben nem a weberi „jelentéshálók” választják el az etnográfust az őslakostól, ahogyan azt Rabinow (1977: 162) feltételezi, hanem a társadalmi körülményeik, vagyis az, hogy különböző távolságra vannak a vizsgált univerzumban érvényesülő szükségszerűségtől (Bourdieu, 1980a: 29. skk.). A kutató egyéni tudattalanja helyett inkább az általa üzött diszciplína episztemológiai tudattalanját kell feltárni: „Nem az a feladat, hogy varázsütésre, valamiféle primitivista részvételiség segítségével, felszámoljuk a távolságot; hanem hogy objektiváljuk ezt az objektíváló távolságot és azokat a társadalmi feltételeket, amelyek azt lehetővé teszik” (uo. 29–30),⁶⁵ például a megfigyelő kívülállását, az általa alkalmazott objektívációs technikákat stb.

szemléltető példaként pedig Marcus–Cushman, 1982; Clifford–Marcus, 1986; Geertz, 1987; Tyler, 1987; Van Maanen, 1988.

⁶⁴ Barnard szerint „Bourdieu rámutatott arra, hogy miként képes az etnográfia a reflexivitásra anélkül, hogy narcisztikussá válna, vagy feladná a kritikai távolságot”, és ezáltal kiutat mutat „a zsáknéből, amelybe az etnográfusok és az etnográfia elméletalkotói kormányozták magukat” (1990: 58 és 71).

⁶⁵ A reflexivitás textuális és episztemológiai formája közötti szakadékot jól szemléltethetjük azáltal, hogy összevetjük Paul Rabinow *Reflections on Fieldwork in Morocco* [Reflexiók egy marokkói terepkutatással kapcsolatban] (1977) és Renato Rosaldo *Culture and Truth* [Kultúra és igazság] (1989) című műveit a *Sens pratique* előszavával (Bourdieu, 1980a: 7–41). Rabinow esetében a terepen végzett kutatásaival kapcsolatos reflexiók középpontjában az „Én” és a „Másik” közötti viszony, valamint az idegen kulturális univerzumba való behatolás erkölcsi dimenziója áll. A megfigyelés és a részvétel egymásra hatását szem előtt tartva az „autentikusság” rögeszmés gondolata vezérli, és arra a következtetésre jut, hogy „minden kulturális jelenség többjelentésű interpretáció, és ez nemcsak az antropológusra, hanem az informátorra is igaz” (Rabinow, 1977: 151). Hasonlóképpen, Rosaldo (1989: 169) szerint az antropológiának az a feladata, hogy „több nézőpontból is szemügyre vegye a szubjektumokat”, különösen akkor, ha az érintett egyének „több, egymást átfedő közösséghez is tartoznak [...] A társadalomelemzés ekkor a megértés relacionális formájává változik át, amelyben a jelen lévő két fél egyaránt aktívan részt vesz a kultúrák értelmezésében” (1989: 194 és 206–207). Bourdieu elutasítja az etnográfus és az őslakos értelmezéseinek efféle összemérését, az „autentikusság” kérdésével pedig nem foglalkozik. Ahelyett, hogy csatlakozna Rosaldóhoz, mikor az azt a közhelyszertű felismerést hangoztatja, hogy „a megfigyelő sem nem ártatlan, sem nem mindentudó” (1989:

Amikor Bourdieu fáradhatatlanul a reflexió fontosságát hangsúlyozza, ezt nem valamiféle episztemológiai kötelességtudatból teszi, hanem olyan alapelv ez, amelynek hatására másképpen konstruáljuk meg a tudományos vizsgálati tárgyakat. Segítségével olyan tárgyak hozhatók létre, amelyekbe az elemző nem vetítette bele tudattalanul a tárgyhoz fűződő saját viszonyát, és amelyekre nincsen torzító hatással az, amit John Austin nyomán Bourdieu „skolasztikus paralogizmusnak” nevez (Bourdieu, 1990g). Ezt Bourdieu ki is fejti, amikor arról beszél, hogy mivel jár, amikor figyelmünket a szabályról analitikus szándékkal a stratégia felé fordítjuk, és aminek segítségével elhatárolta magát a Lévi-Strauss-féle strukturalizmustól:

Az az elméleti fordulat, amelyet az elméleti és a gyakorlati perspektívával, vagyis az ezeket egymástól elválasztó lényegi különbséggel kapcsolatos elméleti reflexió eredményez, nem tisztán spekulatív jellegű: a kutatás gyakorlati műveleteinek mélyreható változását készíti elő, és teljes mértékben kézzelfogható tudományos hasznot hajt. Például hatására a rituális gyakorlat olyan vonásai iránt kezdünk el érdeklődni, amelyeket a strukturalista logizmus figyelmen kívül hagyta vagy a mitikus algebra jelentéktelen hibáiként kezelte: a többértelműségek, a többjelentésű valóságok, az aluldetermináltságok vagy determinálatlanságok iránt, nem beszélve a részleges ellentmondásokról és a bizonytalanságról, amely az egész rendszert áthatja, és amely annak rugalmasságát, nyitottságát biztosítja, egyszóval mindazt, ami miatt „gyakorlatinak» nevezhető, és így (különösen a logikai vizsgálódások esetében) alacsony költséggel tud a létezés és a gyakorlat sürgetésére válaszolni.” (Bourdieu, 1990g: 384.)

69), az antropológiai tudás korlátainak teoretizálása közben igyekszik ettől az erkölcsi közhelytől megszabadulni. Rabinow sosem törődött azzal a torzítással, amely abból adódik, hogy különválasztja egymástól saját hermeneutikai érdeklődését és informátorainak gyakorlati indítékait. Az, hogy a terepmunkát „liminális kommunikációs formák interszubjektív konstrukciós folyamataként” (1977: 155) értelmezi, rámutat arra, hogy Rosaldóhoz hasonlóan ő is beleesett abba a skolasztikus csapdába, miszerint az antropológus és az őslakos közösen vesz részt az értelmezési folyamatban. Rabinow az informátorait saját barátainak tekinti, akik azért vannak ott, hogy segítsék őt a hermeneutikai feladat elvégzésében, még akkor is, ha írásának több szövegrészből is kitűnik, hogy informátorai őt saját stratégiai céljaik elérése érdekében „erőforrásként próbálták meg felhasználni” (1977: 29). Mindezekről lásd a *Méditations pascaliennes*-t (Bourdieu, 1997a, különösen 76–96) és a Királyi Antropológiai Társaság előtt „Participant objectivation” címmel a Huxley-érem átvétele alkalmával megtartott előadását (Bourdieu, 2002c).

Érdemes erre a kérdésre egy kicsit hosszabban is kitérnünk, mivel Bourdieu-t nemcsak az elméleti logika szempontjából a terepkutatásai során újra és újra megjelenő empirikus anomáliák készítették arra, hogy eltűnjön az elmélet logikájának sajátosságain (Bourdieu, 1980a: 24–29), de ez a perspektívaváltás – az elméletalkotás gyakorlatának elméletét beemelte a gyakorlat elméletébe – ahhoz is hozzásegítette Bourdieu-t, hogy felfedezze a gyakorlat sajátos logikáját. A kör ezzel bezárul, és jól láthatóvá válik, hogy a Bourdieu által gyakorolt episztemológiai reflexivitás mennyire szerves része ama felfogásának, miszerint az elméletalkotásnak és a kutatásnak szorosan egymásba kell fonódnia. Bourdieu-t a kabil kozmológia struktúráját alkotó megfelelések és szembenállások teljes rendszerének (egészen a legapróbb részletekre is kitérő) empirikus elemzése készítette arra, hogy az elvont logika és a gyakorlati logika közötti különbségeket teoretizálja.⁶⁶ És megfordítva is igaz: azáltal, hogy elméleti szemszögből szüntelenül elemzés alá vonta saját antropológusi tevékenységét, képes volt feltárni és megragadni mindazt, ami ezt a kétféle logikát megkülönbözteti egymástól.

Ha igaz az, hogy a reflexivitás ennyire jelentős kognitív változást idéz elő a kutatásban; akkor vajon miért nem úzik széles körben? Bourdieu szerint a reflexivitással szemben gyakran tapasztalható ellenérzésnek nem annyira episztemológiai, mint inkább társadalmi okai vannak.⁶⁷ A szociológiai reflexivitás nyomban heves kételkedést vagy ellenkezést vált ki, mivel frontális támadást intéz a Nyugat számára oly fontos individualitás ellen, és, konkrétan, az értelmiségieknek a saját magukról megalkotott karizmatikus

⁶⁶ Ennek az empirikus paradoxonnak a feloldását lásd Bourdieu, 1970; 1972a [2000], 3. fejezet; 1980a: 333–439. Lásd különösen az utolsóként hivatkozott irodalomban a releváns oppozíciók áttekintését nyújtó ábrát (354. p.). Az a tény, hogy e kritikák közül egyiket sem vetették közvetlenül Bourdieu szemére, arra enged következtetni, hogy azok nem igazán érvényesek az írásaira. Így például az *Homo academicus*szel kapcsolatos észrevételek (ez volt az első olyan jelentős műve Bourdieu-nak, amelyben az episztemológiai reflexióval kapcsolatos saját elképzelését kifejtette és szemléltette) is inkább az ellenkező irányból közelítettek: a könyv látszólagos tárgyát (a francia egyetemi rendszert és a '68. májusi válságos helyzetet) vették célba, miközben elsiklottak a „szociológiai tekintettel” kapcsolatos módszertani és elméleti fejtegetései felett. A bírálók közül néhányan azt is a szemére vetették, hogy kevés személyes, az egyetemi közegből származó tapasztalatból táplálkozó információra támaszkodik – és így sajnálatukat fejezik ki azt illetően, hogy Bourdieu-nél nem jelenik meg a nárcizmus. A reflexivitás hiábavalóságára itt később (2. rész, 6. szakasz) hosszabban is kitérnék, de már másutt is foglalkoztunk vele, lásd: Bourdieu–Wacquant, 1989b.

⁶⁷ Itt és most a rendelkezésre álló hely szükségessége miatt nem tudunk kitérni arra a három ellenvetésre, amelyet a reflexivitás szükségességével vagy egyenesen lehetőségességével szemben hagyományosan megfogalmaznak: a nárcizmusra, a hiábavalóságra és a végtelen regresszióra, amelyek önellentmondáshoz, szolipszizmushoz vagy radikális kognitív relativizmushoz vezetnek (Bloor, 1976; Berger, 1981: 222; Ashmore, 1989; Woolgar, 1988).

felfogása ellen, akik hajlamosak magukra bármiféle társadalmi determinációtól függetlenként, kötöttségektől mentesként tekinteni, mintha csak valamiféle szimbolikus kegyben részesülnének.⁶⁸ Bourdieu szerint a reflexivitás az a fegyver, amely lehetővé teszi számunkra, hogy megszabaduljunk ezektől az illúzióktól azáltal, hogy felfedezzük az egyéniben a társadalmi, a bensőségesben rejlő személytelenséget, az egyediség legmélyén lakozó egyetemességet.⁶⁹ Amikor tehát nem kíván részt venni az intimpistáskodó vallomások játékában, és helyett az őt leginkább meghatározó társadalmi tapasztalatainak generikus jellegét hangsúlyozza (Bourdieu, 1984: xxvi és itt lejjebb: 2. rész 7. szakasz), akkor a *La Noblesse d'État* szerzője nem tesz mást, mint önmagára alkalmazza saját szociológiájának alapelvét, miszerint „az embereknek még a legszemélyesebb vonásaik is általában olyan kényszerű *megszemélyesítései*, amelyek ténylegesen vagy potenciálisan a mező struktúrájából vagy, pontosabban, az e mezőn belül elfoglalt pozíciójukból adódnak” (Bourdieu, 1989a: 449).

Ahhoz tehát, hogy az ember szociológiailag magyarázni tudja önmagát, semmi szüksége sincs arra, hogy szívfacsaró módon mások elé tárja magánéletét. Itt is minden arra mutat, hogy – amint azt saját elmélete is előre jelezne – az a kitüntetett figyelem, amelyet Bourdieu a reflexivitásnak szentel, saját társadalmi és egyetemi karrierjének ívéből és kezdeti tudományos diszpozíciói létrejöttének körülményeiből adódik, mindenekelőtt pedig a primer (regionális és osztály-) habitusa és az 1950-es évekbeli francia tudományos közegbe való harmonikus beilleszkedéshez szükséges diszpozíciók közötti strukturális távolság hatása. Mivel Bourdieu volt az első, aki egy béarni parasztcsaládból bejutott az egyetemre, az a tény, hogy idegenként és marginális helyzetűként a párizsi értelmiségi világ részévé válhatott, bizonyos fokú távolságtartást alakított ki benne az egy akolból származó professzorokkal szemben, akik számára magától értetődő volt, hogy mit jelent a társadalmi világ „királyi szemléletmódja”, hiszen az egybeesik azzal,

⁶⁸ „A minden emberben meglévő naiv humanizmus, amely ura és birtokosa kíván maradni önmagának és saját igazságának, figyelmen kívül hagy minden olyan determinizmust, amely nem saját döntéseiből fakad (még ha meg is engedi, hogy ez utóbbiak tudattalanok is lehetnek), és »szociológizáló» vagy »materialista» redukcionizmusnak tekint minden olyan kísérletet, amely annak megállapítására irányul, hogy még a legszemélyesebb és »legtranszparensabb» cselekvések értelme sem az ezeket végző szubjektumban, hanem ama viszonyok teljes rendszerében keresendő, amelyek közepette és által e cselekvések végbemennek” (Bourdieu–Chamboredon–Passeron, 1968 [1973: 32]).

⁶⁹ Ahogyan Durkheim *A vallási élet elemi formáiban* fogalmaz, „a személyiség lényege az, ami bennünk társadalmi [...] Az egyéni tényező tehát a személytelen tényező feltétele” (1991 [1912]: 390, a magyar idézet forrása: 2002: 138).

amelyet saját társadalmi közegükben korábban elsajátítottak.⁷⁰ A második jelentős sokkhatás, amely Bourdieu-t a reflexivitás irányába tolta, az algériai háború volt: az algériai nacionalizmus elnyomására irányuló hadjárat által előidézett borzalmas körülmények közepette nem tudott szüntelenül nem arra gondolni, hogy mennyire illetlenül kiváltságos helyzetben van kutatóként, aki visszavonul a világból, hogy megfigyelhesse azt, és eltávolodik azoktól, akiket megfigyel. Egy ilyen súlyos feszültségekkel és ellentmondásokkal teli helyzetben még az olyan hétköznapi tevékenység is, mint amilyen a tanítás, jelentős politikai töltettel telítődött, ami az elemzőt arra készítette, hogy reflexió alá vonja saját gyakorlatait és kiváltságait.⁷¹ Harmadszor, a reflexivitás iránti hajlama részben annak a hatása, hogy Bourdieu a tudományfilozófiáról áttért a társadalomtudományokra, ami igen sokba került neki (a szakmai státusz és az önképe szempontjából⁷²), és ez az áttérés arra ösztönözte, hogy vizsgálat alá vonja az általa használt intellektuális eszközöket, különös tekintettel az empirikus kutató és a filozófus perspektívája közötti különbségekre.

Túlságosan egyoldalú lenne azonban Bourdieu-nek a reflexivitás iránti nyitottságát kizárólag saját habitusával magyarázni. Akárcsak az elmélettel kapcsolatos felfogása és a kutatása, a szociológiai tekintet problematizálására irányuló társadalmilag konstituált diszpozíciója az 1950-es és 60-as évek francia értelmiségi mezőjében olyan közegre lelt, amely lehetővé tette számára, hogy bővítse és frissítse tudását. Számos tényezőről említést kell itt tennünk: a jelentős élő értelmiségi modellek – amelyeket, jóllehet két ellentétes póluson, Jean-Paul Sartre és Claude Lévi-Strauss testesített meg – és az értelmiségi ambíciók csorbitatlansága az École normale supérieure-re való

⁷⁰ Bourdieu nem rejt véka alá, hogy sosem volt „boldog egyetemistaként, és még újonc éveit alatt sem volt rá jellemző, hogy elámult volna, mint a csodán átesett oblat” (Bourdieu, 1989d: 15). E kérdésben lásd még Derrida beszámolóját in Casanova, 1990.

⁷¹ 1960-ban Bourdieu az Algíri Egyetemen tartott egy kurzust az „algériai kultúráról”, amit provokációként értelmeztek a helyi hatóságok és telepések, akiknek a szemében már a pusztá említése is annak, hogy létezik algériai kultúra, egyet jelentett a Nemzeti Felszabadítási Front (FLN) nyílt támogatásával. Az, hogy az algériai háború hogyan hatott a francia értelmiségi mezőre ebben az időszakban, részletesen dokumentálva van a Rioux és Sirinelli (1991) által szerkesztett kötetben.

⁷² „Un aspirant philosophe” című írásában Bourdieu felidézi, mennyire lenyűgözte az értelmiségi pályára készülő fiatalokat a filozófus tekintélyt parancsoló alakja. „Azért lettünk »filozófusok«, mert felszenteltek bennünket, mi pedig felszenteltük egymást azáltal, hogy biztosítottuk egymás számára a »filozófus« nagy presztízsű identitását. Az, hogy valaki a filozófia mellett tette le a garast, a társadalmi státusszal járó magabiztosság megnyilvánulása volt, amely csak tovább táplálta ezt a magabiztosságot (vagy arroganciát)” (Bourdieu, 1989d: 17). Ugyancsak Bourdieu episztemológiai kérdések iránti érdeklődését fokozta, hogy Georges Canguilhemnél, Gaston Bachelard-nál és Jules Vuilleminnél történelmet és tudományfilozófiát tanult.

beiratkozás által akkor, amikor ez az elitképző intézmény a legjobban tündökölt; a tudományos tőke rendkívüli koncentrátsága Párizsban az egyetemi rendszert ért megrázkódtatás idején (a német megszállás alatt összeomlott a kutatói apparátus) és a társadalomtudományok korábban nem látott fel-futása időszakában; Bourdieu korai belépése egy olyan kutatóintézetbe, amely párját ritkította multidiszciplináris beállítottságával és a külföldi szellemi irányzatok iránt tanúsított nyitottságával (az École des hautes études en sciences sociales-ról van itt szó, amely ugyanabban az évben kezdte meg működését, amikor Bourdieu kutatóprofesszori státuszt kap); végül az a támogatás, amelyet a francia társadalomtudományok három legbefolyásosabb képviselője, Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel és Raymond Aron nyújtott számára (Bourdieu rövid ideig ez utóbbi asszisztenseként dolgozott, miután sietve visszatért Algériából⁷³).

Összefoglalva, akárcsak szociológiai elmélete, Bourdieu-nek a reflexivitás iránt tanúsított érdeklődése sem nem egocentrikus, sem nem logocentrikus, hanem mélyen saját tudományos gyakorlatában gyökerezik, és határozottan e gyakorlat felé fordul. Nem a szociológusra mint magánszemélyre és annak belső sajátosságaira irányul, hanem a munkája során végzett aktusok és műveletek láncolatára, valamint arra a kollektív tudattalanra, amely munkájában testet ölt. Ahelyett, hogy nárcizmusra vagy szolipszizmusra bátorítana, az episztemológiai reflexivitás arra készíti az értelmiségieket, hogy ismerjék fel, majd próbálják meg közömbösíteni azokat a sajátos determinizmusokat, amelyek legbensőbb gondolataikra is hatást gyakorolnak. Ily módon a kutatói hivatás egy olyan felfogását táplálja, amely igyekszik megerősíteni annak episztemológiai alapjait.

⁷³ Egy rövid időszakot követően, amikor a Sorbonne-on tanított, majd három évig a Lille-i Egyetemen asszisztenseként dolgozott, Bourdieu 1964-ben (33 éves korában) oktatói státuszt kap az École des hautes études en sciences sociales-on. Egy másik kedvező tényező a központi földrajzi elhelyezkedés volt, amely lehetővé tette Bourdieu számára egy kutatóhálózat létrehozását, valamint az értelmiségi kapcsolatok felhalmozását az évek során, amit a kutatók jelentős térbeli mobilitása miatt az amerikai akadémiai mezőben jóval nehezebb megtenni. Az École des hautes études en sciences sociales-on belül, valamint a háború utáni francia egyetemi térben elfoglalt kitüntetett szerepének (elő) történeti elemzését a megalapításából az 1960-as évekig lásd Mazon (1988), valamint Bourdieu-nek Mazon könyvéhez írt előszavát (1988c).



7. ÉSZ, ERKÖLC; POLITIKA

Az episztemológiai reflexivitásnak egy további előnye is van: elősegíti a „posztmodern” dekonstrukcionizmus nihilista relativizmusa és a „modernista” racionalizmus Habermas által védelmezett abszolutizmusa közötti szembenállás meghaladását. Valóban lehetővé teszi számunkra az ész historizálását, anélkül hogy le kellene mondanunk róla, így egyfajta *történetiségbe ágyazott racionalitás* kidolgozását, amely kibékíti egymással a társadalomtörténeti beágyazottságot és az egyetemességet, az ész és a relativitást azáltal, hogy azokat legyökerezi a tudományos mező – jóllehet történetileg konstituált – objektív struktúráiban. Egyrészt, Habermassal (2011 [1988]) egyetértésben, Bourdieu hisz a tudományos igazság lehetőségében és szükségességében, és e tekintetben határozottan modernista.⁷⁴ Azonban, a frankfurti iskola elméletalkotójával szemben, amellet foglal állást, hogy a projekt, amely a racionális tudat vagy a nyelv transzhistorikus struktúráira való alapozására irányul, egy olyan transzcendentalista illúzióra épül, amelytől a filozófiának és a történeti tudományágaknak meg kell szabadulniuk. Másrészt Bourdieu egyetért Derridával és Foucault-val abban, hogy a tudást dekonstruálni kell; hogy a kategóriák esetleges társadalmi derivátumok, és a (szimbolikus) hatalomgyakorlás eszközeiben rejlik saját hatékonyságuk kulcsa; és hogy a társadalmi világgal kapcsolatos diskurzus struktúrái igen gyakran csak jelentős politikai tartalommal bíró előzetes társadalmi konstrukciók. Ahogyan Gramsci megjegyezte, a tudomány kimondottan politikai tevékenység.⁷⁵ A tudományt azonban nem lehet kizárólag erre a politikai dimenzióra redukálni, ekkor ugyanis nem lenne képes egyetemesen érvényes igazságokat kitermelni magából. Amennyiben egyenlőségjelet tennénk a tudományra jellemző politikai tevékenység (tudásjátszmák) és a társadalom politikai dimenziója (hatalmi játszmák) közé, akkor figyelmen

⁷⁴ Szemben azzal, ahogyan Lash (1990: 255) állítja, Bourdieu nem azonosul a tudás/hatalom foucault-i fogalom-párjával (ezzel kapcsolatos éles kritikáját lásd in Bourdieu–Wacquant, 1993). Noha gyanakvással szemléli a „transzcendentális iránti elfogultságát”, teljes mértékben magáévá teszi a felvilágosodásnak a ráció kiterjesztésére irányuló projektjét: „A tudományellenességgel szemben, ami benne van a levegőben, és amit az új ideológusok a maguk javára kamatoztattak, én magam védelmembe veszem a tudományt, sőt az elméletet is, amennyiben az elősegíti a társadalmi világ jobb megértését. Nem szükséges választanunk obskurantizmus és szcientizmus között. Ahogyan Karl Kraus mondta: »Nem vagyok hajlandó két rossz közül a kisebbik rosszat választani.«” (Bourdieu, 1980b: 18.)

⁷⁵ „Fel kell vetnünk annak a kérdésnek, hogy egyáltalán mi is maga a »tudomány«. Vajon nem tekinthető-e maga is »politikai tevékenységnek« és politikai gondolkodásnak, amennyiben megváltoztatja az embereket, mássá teszi őket, mint amilyenek korábban voltak?” (Gramsci, 1975 [1929–1935]: 556.)

kívül hagynánk a tudományos mező történetileg kialakult autonómiáját, és a szociológiát kiöntenénk a pozitívizmus fürdővizével együtt. Bourdieu itt élesen elhatárolja magát a posztstrukturalistának nevezett irányzattól: amennyiben a dekonstrukcionizmus saját dekonstrukcióját is elvégezné, felfedezhetné azokat a történelmi feltételeket, amelyek a létrejöttét lehetővé tették, és így kénytelen lenne beismerni, hogy ő maga is az igazság és a racionális párbeszéd olyan kritériumaira épül, amelyek az értelmiségi világ társadalmi struktúrájában gyökereznek.⁷⁶

Bourdieu felfogásában tehát az ész történeti produktum, azonban egy merőben paradox történeti produktum, amennyiben, bizonyos korlátok és körülmények között, képes magát függetleníteni a történelemtől, vagyis a partikularitástól. E körülményeket azonban szüntelenül létre kell hozni és újra kell termelni egy olyan tevékenység által, amely egészen konkrétan a *racionális gondolkodás intézményi alapjait* védelmezi. Ahelyett, hogy kételkedne a tudományban, Bourdieu-nek az a célja a kulturális termelés mezőinek kialakulásával és működésével kapcsolatos elemzésével, hogy legyökerezze a tudományos racionalitást a történelemben, vagyis a tudástermelés olyan viszonyaiban, amelyek pozíciók hálózatában „objektívalódnak” és különböző diszpozíciókban „szubjektívalódnak”, és ezek együtt alkotják a tudományos mezőt mint történetileg egyedi társadalmi invenciót (Bourdieu, 1990g).

A történeti szemlélet redukcionizmusát végletekig feszítve azt mondhatjuk, hogy a ráció gyökerét nem egy emberi „képességben”, vagyis valamiféle természetben kell keresnünk, hanem e különleges társadalmi mikrokozmoszok történetében, amelyben az ágensek az egyetemesség nevében az egyetemesség legitim monopóliumának megszerzésére és egy olyan dialogikus nyelv fokozatos intézményesítésére törekkenek, amelynek látszólag belsőleg jellemzőit kialakulásának és használatának társadalmi körülményei határozzák meg. (Bourdieu, 1990g: 389.)

A reflexivitás bourdieu-i fogalmát tehát nem a „modernista tudományos-sággal” kell szembeállítanunk, ahogyan azt Lash (1990) teszi, hanem a tár-

⁷⁶ Erre utal a *La Distinction* utószavának címe (Bourdieu, 1979a: 564 és skk.): „Éléments pour une critique »vulgaire« des critiques »pures«” (Adalékok a „tisza” bírálatok „közönséges” bírálatához), amely közvetlenül azt a Derrida által képviselt irodalmi-filozófiai megközelítést bírálja, amely jelentős tudományos sikereket ért el az egyesült államokbeli humán tudományokban a „French theory” téves elnevezése alatt (miközben a szociológiában szinte teljes mértékben ismeretlen maradt).

sadalomtudomány pozitivista felfogásaival, és mindenekelőtt azzal, ahogyan ezek a tényeket és az értékeket résmentesen elválasztják egymástól (Giddens, 1977). A *La Distinction* szerzője számára az empirikus tudás nem elválasztható az erkölcsi célok megismerésétől és képviselésétől, szemben azzal, ahogyan azt egyik vagy másik pozitivista irányzat képviselője hinni szeretné. A durkheimi projekt folytatójaként (Filloux, 1970; Lacroix, 1981) Bourdieu kitüntetett érdeklődést tanúsít a szociológia állampolgári és politikai vonatkozásai iránt. Tevékenysége két szinten is morális üzenetet közvetít, noha az nem redukálható ez utóbbira.

Először is, az egyén szempontjából nézve a bourdieu-i szociológia olyan eszközöket hoz létre, amelyek segítségével el tudjuk határolni egymástól a szükségszerűség és a szabadság területeit, következőképpen lehetőségünk nyílik az állampolgári és erkölcsi cselekvés tereit meghatározni. Bourdieu (1989a: 47) hangsúlyozza, hogy amíg az egyéneket egy olyan szubjektivitás irányítja a cselekvésben, amely nem más, mint az objektivitás kontrollálatlan belsővé tétele, nem lehetnek képesek többé válni „olyan cselekvések látszólagos szubjektumainál, amelyek szubjektuma a struktúra”. Ezzel szemben minél inkább tudatosítják magukban a bennük lakozó társadalmi determinizmusokat azáltal, hogy gondolkodási és cselekvési kategóriáikat reflexív ellenőrzés alá vonják, annál kisebb lesz az esélye annak, hogy őket a bennük megbújó külsőlegesség fogja irányítani. A szocioanalízist tehát a pszichoanalízis egyfajta kollektív megfelelőjének tekinthetjük: ahogyan a terápia a beszédén keresztül elősegíti, hogy eloldozzuk magunkat az affektusainkat és tetteinket meghatározó egyéni tudattalanunktól, a reflexív szociológia képes feltárni azt a határozottan *társadalmi* tudattalant, amely nemcsak az intézményekben, hanem legmélyebb bensőnkben is gyökeret eresztett. Noha Bourdieu a posztstrukturalista irányzatokkal egyetértésben elveti a descartes-i *cogito* fogalmát (Schmidt, 1985), oly módon határolja ettől el magát, hogy a társadalomtudományok által létrehozott tudás reflexív használata révén igyekszik elősegíteni a történeti kialakulását valaminek, amit szubjektumnak nevezhetünk.⁷⁷

⁷⁷ „Paradox módon a szociológia azáltal tesz szabaddá, hogy megszabadít a szabadság illúziójától vagy, pontosabban fogalmazva, az illuzórikus szabadságokba vetett megalapozatlan hittől. A szabadság nem adottság, hanem harc eredménye, és kollektív jellegű. És sajnálattal látom, hogy egy kis nárcisztikus libidó hatására, amelyet a realitások éretlen tagadása is táplál, az ember képes eltaszítani magától egy olyan eszközt, amely lehetővé tenné számára, hogy valóban – vagy legalábbis valamivel nagyobb mértékben – szabad szubjektummá váljon azáltal, hogy a maga kezébe veszi saját sorsát.”

A reflexív szociológia morális dimenziója megnyilvánul abban is, amit annak *spinozista funkciójaként* értelmezhetünk. Bourdieu szemében az a szociológus feladata, hogy a társadalmi világot megfossza magától értetődőségtől és fátumszerűségtől, vagyis hogy felszámolja azokat a mítoszokat, amelyek elleplezik a hatalomgyakorlást, és elősegítik az uralomgyakorlás fenntartását.⁷⁸ E mítoszrombolásnak azonban nem az a célja, hogy kirekeszsen másokat, és bennük büntudatot keltsen.⁷⁹ Éppen ellenkezőleg: a szociológiának az a küldetése, hogy *szükségeltesse* a viselkedéseket, és megfossza őket önkényes mivoltuktól azáltal, hogy rekonstruálja az őket meghatározó kényszerek hálózatát, anélkül hogy azokra igazolással szolgálna” (Bourdieu, 1989a: 143).

Azáltal, hogy láthatóvá teszi egyfajta tudományos igényű szociológia és a mindennapi, „kis léptékű” erkölcsök kialakulása közötti kapcsolódási pontokat, Bourdieu előtérbe helyezi a társadalomtudomány erkölcsi dimenzióját, s így egy platformra kerül Alan Wolfe-fal (1989) és Richard Harvey-val (1989). Mindazonáltal Wolfe-fal szemben Bourdieu nem gondolja, hogy a szociológia képes lenne valamiféle erkölcsfilozófiával szolgálni a fejlett társadalmak számára, ekkor ugyanis a szociológus a saint-simoni értelemben vett „teológus” szerepébe kényszerülne, és a modernitás „polgári vallásának” prófétájává válna⁸⁰. Úgy véli, a szociológia képes megmutatni nekünk, hogy milyen körülmények között lehetséges a morális cselekvés, és hogyan lehet azt intézményesen is átültetni a gyakorlatba, azt azonban nem tudja megmondani, hogy milyen irányt vegyen. Így annak érdekében, hogy biztosra vehessük, hogy a politikával hivatásszerűen foglalkozók vagy a szóvivők úgy általában a közérdeket szolgálják, „olyan társadalmi univerzumokat kell

(Bourdieu, 1987a: 26.) Ebből adódóan kevésbé hihető, hogy „Bourdieu boldogan locsolná a hagyományos szubjektumra a dekonstrukció maró savát”, amint azt Rabinow (1982: 175) állítja.

⁷⁸ Bourdieu ebben a kérdésben is Eliással ért egyet, akinek a felfogásában a szociológusok „mítoszrombolók” (1991b [1970]: 55). Azoknak, akik azt vetnék fel, hogy a szociológiának nem feladata, hogy megkérdőjelezze a közkeletű képzeteket, Bourdieu azt válaszolja, hogy „a szociológia diskurzusa csak azok számára tűnhet varázstalanítónak, akiknek a társadalmi világgal kapcsolatos szemléletmódja el van varázsolva. Ez ugyanolyan messze van attól az utópizmustól, amely a saját vágyait valóságnak gondolja, mint a szociológizmustól, amely abban leli örömét, hogy ünneprontóként szüntelenül felemlegeti a fetisizált törvényeket (lapindító vezércikk, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1975: 3).

⁷⁹ A szociológus „nem valamiféle »zsarnok inkvizítor«, akit szimbolikus rendteremtés céljából segítségül lehetne hívni”. (Bourdieu, 1982b: 8.)

⁸⁰ Alan Wolfe szerint „a szociológiának vissza kell térnie ahhoz az erkölcsi hagyományhoz, amelyet a skót felvilágosodás képviselt [...] A társadalomtudósok álruhás erkölcsfilozófusok.” (1989: 22–23.)

intézményesíteniünk, amelyekben, akár csak a Machiavelli-féle ideális köztársaságban, az ágenseknek érdekükben áll erényesen és érdektelenesen viselkedniük, a közt és a közjót szolgálniuk”. Mind a politikában, mind a tudományban lehetőség nyílik az erkölcsösségre, „feltéve, hogy igyekszünk megteremteni az erkölcs politikájának intézményi eszközeit” (Bourdieu, 1994a: 237).

Bourdieu szerint a szociológia *kimondottan politikus tudomány*, amennyiben mindenekelőtt a szimbolikus uralomgyakorlásnak azok a stratégiái és mechanizmusai érdeklik, amelyek szövődékébe maga is beágyazódik.⁸¹ Már csak vizsgálati tárgyának természetéből és abból adódóan, hogy művelői a hatalmi mezőben alávetett helyzetben vannak, a társadalomtudomány nem lehet semleges, közönyös vagy apolitikus. Sosem fog szert tenni a konszenzuális (*uncontroversial*) diszciplína státuszára, amelyet a természettudományoknak szokás tulajdonítani – vagy a közgazdaságtannak, amelyben a nyugati társadalmak utilitarista közfelfogásának megfelelő történetietlen paradigma uralkodik. Ezt bizonyítja az is, hogy szüntelenül az ellenállás vagy az ellenőrzés különböző (belső és külső) formáival kell számolnia, amelyek vészélyt jelentenek autonóm működésére, és amelyek szinte ismeretlenek a biológia vagy a fizika legfejlettebb területein. Bourdieu szerint

ez nem is lehet másként, mivel a társadalomtudományok mezejében a tudományos tekintélyért, vagyis a társadalmi világ legitim ábrázolását, másokra kényszerítését és bevéését lehetővé tevő hatalomért vívott belső harc tétje maga is egyike a politikai mezőben a különböző osztályok között zajló harcok tétjeinek. Ebből következik, hogy itt a belső harcokban elfoglalt pozíciók sosem képesek a természettudományos mezőkben megfigyelhető mértékben magukat a külső harcok pozícióitól függetleníteni. A semleges tudomány gondolata fikció, vagyis egy olyan érdekevezérelt fikció, amely a társadalmi világ uralkodó felfogásának neutralizált és eufemizált, tehát szimbolikusan rendkívül hatékony, mert rendkívül könnyen félreismerhető formáját tudományosként állítja be. Azáltal, hogy a társadalomtudomány feltárja a fennálló rend fenntartását biztosító társadalmi mechanizmusokat – amelynek pusztán szimbolikus hatékonysága logikájuk és hatásaik félreismeréséből adódik, s ez képezi a finoman kikényszerített elismerésük alapját –, *szükségyszerűen maga*

⁸¹ Bourdieu hangsúlyozza, hogy maga az episztemológia is politikai természetű: „Ismeretelmélet és politikaelmélet egymástól elválaszthatatlan: még ha implicit formában is, de minden politikai elmélet magában hordozza a társadalmi világ percepciójának valamilyen elméletét.” (1980b: 86.)

is állást foglal a politikai harcban. (Bourdieu, 1976a: 101, a magyar idézet forrása: 2010: 30.)

A társadalomtudomány kénytelen számolni a sajátos dilemmával, hogy esetében az egyre nagyobb fokú autonómia kivívása nem jelent szükségképpen egyre nagyobb mértékű politikai semlegességet. Valójában minél tudományosabb a szociológia, politikai értelemben annál relevánsabbá és hatékonyabbá válik, még ha csak a kritika eszközeként is, mintegy pajzsként, amely védelmet nyújt a polgárok valódi politikai ágensekké válását akadályozó, misztifikáció és szimbolikus uralomgyakorlás bármely formájával szemben.⁸²

Ahogy arra a chicagói szeminárium utolsó szakaszában majd kitérünk (2. rész, 7. szakasz), Bourdieu nem osztja azon bírálóinak világgal kapcsolatos fatalista felfogását, akik szerint életműve egyfajta terméketlen politikai hiperfunkcionalizmus jegyében fogant. Elveti Nietzschének a „tökéletesen funkcionális világgal” kapcsolatos felfogását (Rancière, 1984: 34), amelyben „a társadalmi cselekvés legapróbb eleme is az elnyomás átfogó rendszerének részeként jelenik meg” (Elster, 1990: 113). Gaetano Moscovici és Vilfredo Paretoval, az „elit teoretikusainak” olasz iskolájával szemben nem gondolja, hogy a társadalmi világ alapvetően és mindörökké az uralkodók és az uraltak, az irányítók és az irányítottak vagy a főnökök és a beosztottak monolit tömbjeire oszlana. Ennek mindenekelőtt az az oka, hogy a fejlett társadalmak nem alkotnak egységes világot: differenciálódott, részben totalizált konstellációk ezek, amelyeket különféle mezők alkotnak, amelyek, még ha át is fedik egymást, (különböző mértékben) saját szabályaikat követik, és *mindegyiknek* megvannak a maga uralkodó és alávetett csoportjai. Másfelől, minden mezőn belül a kialakult hierarchia szüntelenül vita tárgyát képezi, valamint a mező struktúrájának hátterében meghúzódó alapelvek is bírálhatók és alááshatók. Végül az uralom mindenütt jelenvalósága nem zárja ki a viszonylagos demokratizálódást, párhuzamosan azzal, ahogyan a hatalmi mező maga is egyre differenciáltabbá, az uralomgyakorlásra vonatkozó munkamegosztás pedig egyre összetettebbé válik (Bourdieu, 1989: 533–559), és így egyre több ágens kerül szembe egymással, és mindegyiknek megvannak a maga sajátos érdekei. Amint az uralkodó osztály játéktérét

⁸² A szociológia „olyan tudományként, amelynek célja, hogy megismerje a tudomány létrejöttének törvényszerűségeit, [...] eszközöket nyújt nem az uralomgyakorlásához, hanem inkább az uralomgyakorlás feletti uralom gyakorlásához” (Bourdieu, 1980b: 49).

jelentő egyre nagyobb számú almezőben az egyetemesség válik hivatkozási alappá (nemcsak a tudományban, hanem a politikában, a vallásban vagy akár a gazdaságban, ahogyan arra a nagyvállalatok mindennapi irányításában és a stratégiai döntésekben a jogi érvelés egyre elterjedtebb válása is utal), a ráció érvényre juttatásának esélye is hasonlóképpen megnő.

Másodszor, Bourdieu nem hisz abban, hogy a társadalmi világ változatlan és örök szabályok szerint működne. Egyáltalán nem osztja a „sorsszerűség tézisé”, vagyis a konzervatív (és gyakran a progresszív) retorika azon elemét, amely szerint bármiféle kollektív cselekvés hiábavaló, mivel végül úgysem lesz képes a meglévő egyenlőtlenségeket korrigálni. Jóllehet igaz az, hogy a társadalmi világot erősen strukturálnak tekinti, Bourdieu elveti azt az elgondolást, miszerint a világot „olyan immanens törvények irányítanák, amelyeken az ember olyannyira képtelen változtatni, hogy nem is érdemes megpróbálnia” (Hirschman, 1991: 123). Éppen ellenkezőleg, felfogásában a társadalmi törvények térben és időben korlátozott érvényű *történelmi szabályszerűségek*; csak addig maradnak érvényben, ameddig fennállnak az őket létrehozó és újratermelő intézményi és diszpozicionális körülmények. Nem azonosak azzal, amit Dürkheim (1989 [1922]) „megkerülhetetlen szükségyszerűségeknek” nevezett, hanem olyan történelmi viszonyok, amelyek társadalmi gyökereik feltárásával politikai értelemben fellazíthatók.

A Bourdieu által szociológusként magára vállalt állampolgári küldetés tehát egyszerre szerény és létfontosságú:

Célom az, hogy részt vegyek annak megakadályozásában, hogy a társadalmi világgal kapcsolatban bármit ki lehessen mondani. Schönberg egyszer azt mondta, hogy azért komponál, hogy az emberek ne tudjanak többé zenét szerezni. Én azért írok, hogy az emberek, és mindenekelőtt azok, akik képesek hallatni a hangjukat, a szóvivők, a társadalmi világgal kapcsolatban ne legyenek képesek olyan zajt csapni, ami távolról zenére emlékeztet. (Bourdieu, 1980b: 18.)

E megközelítésben Bourdieu legjelentősebb politikai szerepvállalásait az írásaiban kell keresnünk, különösen azokban, amelyek az oktatási rendszerrel, a kultúrával vagy az értelmiséggel foglalkoznak.⁸³ De a szűk értelemben

⁸³ John Thompson megjegyzi, hogy „Bourdieu, aki mindenekelőtt szociológus, ritkán kacérkodik normatív politikai elméletekkel, és nem törekszik politikai program megfogalmazására. Azonban a hatalom és a kiváltságok természetének – és ezek legváltozatosabb és legrafináltabb formáinak –

vett politika területén sem volt inaktív. Noha a nemzeti politikai palettának mindig a baloldalára helyezte magát – az 1980-as évtized végén aktív értelmiségekről szóló áttekintésében George Ross (1990: 248) azt írja, hogy „nem ritkán hallani Párizsban baloldali szociológusokat arról panaszkodni, hogy »a baloldalon már csak Bourdieu maradt nekünk«” –, állásfoglalásai külföldön kevésbé ismertek, mivel nyilvános megszólalásai erősen elütnek hazája értelmiségi hagyományaitól. Ezek az állásfoglalások nem túl számosak, megfontoltak és visszafogottak. A párizsi szellemi élet jelentős (vagy jelentéktelen) alakjaival ellentétben csak ritkán írt alá petíciókat vagy jelent meg a kereskedelmi médiában.⁸⁴ Közéleti szerepléseit az elkötelezett szerepvállalás és a mindenféle apparátussal szembeni gyanakvás változó arányú ötvözte jellemezte (semmilyen pártnak, szakszervezetnek vagy formális politikai csoportosulásnak nem volt tagja), abból az alapelvből kiindulva, hogy a politikai hatékonyság érdekében a kutatóknak mindenekelőtt autonóm és önszerveződő kollektívákba kell tömörülniük.

Valóban, Bourdieu politikai beállítódásának állandó elemei annak szociológiai megértéséből táplálkoznak, hogy miképpen jött létre történetileg az értelmiség alakja mint a tőke egy alávetett formájának hordozója (Bourdieu, 1984a; 1992a; lásd még Charle, 1990; Pinto, 1984). Mindenekelőtt elutasította a „szerepvállalás”⁸⁵ látványos külsőségeit, amely szerepvállalás paradox módon képes antikonformista konformizmushoz vezetni, és aláásni a függetlenséget. Majd megfogalmazódott benne a szándék, hogy a sajátosan tudományos kompetenciát állampolgári ügyek szolgálatába kell állítani. Így az 1950-es évek végén az École normale supérieure-ön Bourdieu csatlakozott egy csoporthoz, amely szembeszállt azzal az erős cenzúrával, amelyet a Kommunista Párt a szellemi élet felett gyakorolt olyan ügybuzgó elvtársakkal karöltve, akik később lelkes antikommunisták lettek.⁸⁶

feltárására irányuló fáradhatatlan törekvése, valamint az a figyelem, amelyben az általa kidolgozott elméleti keret a társadalmi világot alkotó ágenseket részesíti, munkásságának implicit formában kritikai potenciált biztosít” (Thompson, 2001 [1991]: 31).

⁸⁴ A francia értelmiségiek állampolgári szerepvállalásainak különböző formáiról és arról, hogy ezekben a petíciók mennyire központi szerepet játszottak, Ory és Sirinelli (1986, 8–10. fejezet) ad áttekintést a második világháborútól kezdve.

⁸⁵ Ezzel kapcsolatban az olvasó figyelmébe ajánljuk azt, ahogyan Bourdieu megtagadja Sayadnak az algériai háború során tett különböző politikai állásfoglalásait (melyeket maga is osztott) ez utóbbinak a *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité* című könyvéhez írt előszavában (Sayad, 1997 [1991]).

⁸⁶ Bourdieu felhívja a figyelmet arra, hogy „a sztálini nyomás olyannyira nyomasztó volt, hogy 1951 körül az École normale-on (Biancova, Comte-tal, Marinell, Derridával, Pariente-tal és mások-

Az 1960-as években, mivel elégedetlen volt az algériai háborúval kapcsolatos elvi állásfoglalásokkal és erkölcsi szövegekkel, Bourdieu terepkutatásba kezdett az algériai háborús zóna kellős közepén, és részletekbe menően beszámolt az imperialista elnyomás legkegyetlenebb formáiról, így például azokról a katonai „gyűjtőtáborokról”, ahová a algériai földművesek millióit terelték össze erőszakkal, hogy a nacionalista harcosokat kiszűrjék közülük (Bourdieu–Sayad, 1964). Fiatalsága ezen időszakában két műfajban születtek írásai: egyrészt ott vannak az erősen politikai töltetű tudományos munkái, mint például a *Sociologie de l'Algérie* [Algéria szociológiája] (Bourdieu, 1958),⁸⁷ másrészt a szélesebb nyilvánosságnak szánt állásfoglalásai, amilyen például a „Révolution dans la révolution” [Forradalom a forradalomban] (Bourdieu, 1961), amelyek a nem várt következményekre és a nacionalista forradalomban megjelenő, de a szabadságharc egységesnek tűnő homlokzata által eltakart társadalmi ellentmondásokra hívták fel a figyelmét.

1968-ban Bourdieu a 68-as forradalom előtt és alatt ismét aktívvá vált. Egyetemi diákszervezetek felkérésére nyilvánosan is kifejti álláspontját, jóllehet *Les Héritiers* [Az örökösök] című művében (Bourdieu–Passeron, 1964) elutasította az UNEF⁸⁸ ideologikus javaslatát, amely szervezet a diákságban egy új homogén „osztály” felemelkedését látta; ennek hátterében azonban elveszték azok a jelentős különbségek, amelyek származási vagy nemi szempontból megosztották ezt a populációt.⁸⁹ Az 1970-es években szembemenvé azzal a változással, amelynek hatására az 1950-es évek egykori kommunista értelmiségéből és az évtized elejének maoistái közül jó néhányan többé-kevésbé tüntetőleg kiábrándult konzervatívok lettek, Bourdieu továbbra is a progresszizmust képviselte távol a média világtól és az újságírói szcena legújabb trendjeitől (tökéletesen szembehelyezkedve ezáltal a magukat „új filozófusoknak” nevezők csoportjával, amelyet André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy és Alain Finkielkraut vezetett). Tudatosan távol

kal együtt létrehoztunk egy bizottságot a szabadságjogok védelmére (Comité pour la défense des libertés), amelyet Roy Ladurie az egyetem kommunista alapszervezetének tagjaként elítélt” (1987a: 13).

⁸⁷ A könyv Amerikában a Beacon Pressnél (1962-ben) *The Algerians* címmel megjelent angol nyelvű kiadásának borítóján már azelőtt megjelent az algériai zászló, hogy az egyáltalán létezett volna.

⁸⁸ Union nationale des étudiants de France, vagyis Franciaországi Diákok Országos Uniója; a francia szocialista párthoz közel álló egyik legnagyobb diákszervezet. (A ford.)

⁸⁹ Lásd különösen azt az ábrát, amely szembeállítja egymással a diákságnak önmagával kapcsolatos ideológiáját és szociológiai valóságát (Bourdieu–Passeron, 1964: 77). Ugyancsak Bourdieu írta a tanárok által közreadott egyetlen kiáltvány első változatát, amely az oktatókat arra biztatja, hogy csatlakozzanak a 68-as mozgalomhoz, miközben olyan javaslatokat is tartalmazott, amelyek a diákok egyes irreális követelését volt hivatott korrigálni (lásd *Les Idées de Mai*, 1978).

tartotta magát azoktól a tüntetésektől, amelyeken ekkor rendszeresen, már-már rituálisan, egy sor vezető értelmiségi megjelent az idősebb Sartre vezetésével, és ehelyett inkább a cselekvés kevésbé tüntetően látványos formáit választotta.

Az 1981-ig egymást váltó konzervatív kormányok határozott ellenfeleként Bourdieu ugyancsak baloldali bírálójává vált az ezeket François Mitterrand vezetésével leváltó baloldali kormányoknak. Miután az 1986 és 1988 közötti úgynevezett „kohabitációs”⁹⁰ időszakot követően a baloldal ismét nyeregbe került, Bourdieu már közvetlenebbül foglalt állást azokban a közpolitikai kérdésekben, amelyek tudományos ismereteinek hatókörébe tartoztak: mindezekelőtt az oktatással, a televíziózással és a reklámokkal kapcsolatban.⁹¹ Az évek során Bourdieu többször is szerepet vállalt kollektív tiltakozásokban például a rasszizmussal szemben, anélkül hogy egyik vagy másik egyesülethez vagy hivatalos nyomásgyakorló csoporthoz csatlakozott volna. Majd később egy nagyszabású kutatást vezetett a társadalmi szenvedés különböző formáival kapcsolatban, amely *La Misère du monde* [A világ nyomorúsága] címmel jelent meg (Bourdieu et al., 1993), és amelynek az volt az állampolgári küldetése, hogy megkerülje azokat az intézményeket, amelyek normalizálják és cenzúrázzák azon társadalmi igények kifejezésre juttatását, amelyek az osztálystruktúra alsóbb részén a prekaritás növekedésével és a közszolgáltatások leépülésével kapcsolatosak (lásd a 2. rész 6. szakaszát). A Szolidaritás melletti kiállása az 1981. decemberi lengyelországi puccsot követően jól példázza kiállásának meghasonlott jellegét, amely a nyilvános szerepvállalás és a kritikai távolságtartás között ingadozott. Bourdieu ekkor Michel Foucault-val közösen egy felhívást tett közzé, amely elítélte a franciaországi szocialista kormányzat bűnös hallgatását Jaruzelski tábornok hatalomátvételével kapcsolatban. A felhívást egy sor összejövétel követte, amelyek célja tartós szövetség létrehozása volt az értelmiség és a progresszív

⁹⁰ A „kohabitáció” (együttélés, együttlakás) a francia politikában arra az időnként kialakuló sajátos és gyakran feszült politikai helyzetre utal, amikor a köztársasági elnök és a miniszterelnök nem azonos irányvonalhoz tartozik, vagyis politikai értelemben egymás riválisa. (A ford.)

⁹¹ Miután megírta *A Collège de France jelentése az oktatás jövőjéről* első változatát, amelyet köztársaságielnök-jelöltként részben Mitterrand is áttemelt az 1988-as választási programjába, és amelyről a különböző országok szakszervezeteivel hosszas viták folytak, Bourdieu a biológus François Grosval közösen elvállalta „Az oktatás tartalmával kapcsolatos reformok bizottságának” (Comité pour la réforme des contenus de l'éducation) vezetését, amely bizottságot a Rocard-kormány bízott meg azzal, hogy hosszú távú oktatási reformjavaslatokat fogalmazzon meg. Ebbéli minőségében Bourdieu lelkesen támogatta a helyesírás reformját, aktív szerepet játszott az Arte nevű (kulturális műsorokat sugárzó) európai közszolgálati tévécsatorna létrehozásában és annak a csoportnak a vitájában, amely a közszolgálati csatornákból számúzni kívánta a reklámokat.

szakszervezetek, így például a CFDT között, amelyekkel Bourdieu a baloldali anarchista hagyományainak felélesztésén is dolgozott („Retrouver la tradition libertaire de la gauche” [Fel kell élesztetni a baloldali anarchista hagyományát], Bourdieu, 1981e).⁹²

Bourdieu legállandóbb politikai tevékenységei azonban kétségtől azok a kevésbé látványos tevékenységek voltak, amelyek az értelmiségi világ rejtett hibáinak orvoslására, különösen az újságírás és a „világi hívságokra nyitott” kutatók növekvő befolyására irányultak – ez utóbbiak arra használják fel az újságírókat, hogy az értelmiségi mezőben olyan hatalomra tegyenek szert, amelyet a média nélkül nem lennének képesek megszerezni (Bourdieu, 1984a: 275–286). Ez az a pont, ahol Bourdieu a legélesebben elkülönül Foucault-tól és Sartre-től: míg ez utóbbiak a tág értelemben vett politika frontján kamatoztatták intellektuális tőkéjüket, Bourdieu elsősorban az értelmiségi mezőt fenyegető – és pascali értelemben vett – zsarnokság különböző formáira összpontosította bírálatát. Karl Kraushoz hasonlóan (lásd lejjebb a 2. rész 7. szakaszát) az imposztor értelmiségieket támadta, akik saját mezőjükben a heteronómia trójai falovaként viselkednek.

Bourdieu felfogásában azokra, akik méltók az értelmiségi megnevezésre, mindenekelőtt az evilági hatalmakkal szembeni függetlenség, a gazdasági érdekek által kifejtett hatásokkal és a politikai hatalommal szembeni függetlenség jellemző. Ezt az autonómiát a párbeszéd színtereinek és a szabályozott kritikának a léte, intézményesülése és védelme teszi lehetővé. Az egyik ilyen fórumot a *Liber* elnevezésű „európai könyvszemle” jelenti, amelyet Bourdieu az értelmiségi lokálpatriotizmussal szembeni harc kollektív eszközeként hívott életre.⁹³ A *Liber* célja egy olyan tér létrehozása, ahol

⁹² Bourdieu (1991c) és Eribon (1989: 316–324) egymást átfedő beszámolókat tett közzé erről a Szolidaritást támogató akcióról. „A baloldali anarchista hagyományainak újrafelfedezése” címmel a *Liberation* hasábjain publikált írás (Bourdieu, 1981e) azt javasolja, hogy az intézményes baloldal ismerje el az 1968-as harcokból létrejött „intézményellenes” irányzatokat (az ökológiát, a feminizmust, az antikolonializmust, a hatalom kritikáját stb.). Valamivel később Bourdieu ugyancsak részt vett annak a cikknek a megírásában, amelyet 80 francia és arab értelmiségi írt alá „Az iraki háború ellen” (a *Liberation* 1991. február 21-i számában jelent meg). Bourdieu állásfoglalásainak és a szociológiának a politikai vitában és az aktuális közéleti kérdésekben betöltendő szerepével kapcsolatos bővebb tárgyalását lásd in Bourdieu, 1986a; 1988b; 1988d; 1989h; 1987j; Bourdieu–Casanova–Simon, (1975). [Ezeket felül lásd még Bourdieu közéleti szerepvállalásainak gyűjteményét in Bourdieu (2002b).]

⁹³ A *Liber* 1999 óta jelenik meg egy sor nagynevű európai újság mellékleteként Franciaországban, Nagy-Britanniában, Spanyolországban, Portugáliában és Németországban. Szerkesztőbizottságában az említett országok vezető értelmiségi alakjai foglalnak helyet, a főszerkesztője pedig Pierre Bourdieu. [A *Liber* olvasóközönsége folyamatosan növekedett, és 1998-ra már egy tucat különböző nyelven jelent meg.]

művészek és tudósok saját normáik szerint vitatkozhatnak a nyilvánosságot érintő kérdésekről, miközben „megtörik a kölcsönös csodálat szűk köreit, amelyek gyakran táplálói az országos hírnévnek és, paradox módon, az esszéizmusra jellemző álvitáknak is”.⁹⁴ Ily módon tehát azoknak a gondolatoknak a nemzetközi terjesztését segíti elő, amelyeket eladdig a szakmai státuszért és előjutásért folytatott lokális harc tartott fogva. Bourdieu felfogásában a *Liber* ily módon hozzá tud járulni egy transznacionális „kollektív értelmiség” létrehozásához, amely európai szinten is képes szimbolikus ellenhatalomként fellépni. Hasonlóképpen, az 1975-ben Bourdieu által alapított és főszerkesztett *Actes de la recherche en sciences sociales* olyan szellemi irányzatot követ, amelyet egy olyan, interdiszciplináris kutatás melletti tudományos aktivizmusként értelmezhetünk, amely tudatában van állampolgári implikációinak, miközben függetleníti magát a politikai világ kényszerűségeitől és tétjeitől. A folyóirat az értelmiségi bourdieu-i felfogása szerint működik, aki autonóm, de elkötelezett; elkötelezett, de nem rendeli alá magát a politikai „ortodoxianak”.⁹⁵

A racionális párbeszéd efféle fórumainak támogatása létfontosságú akkor, amikor a kulturális javak előállítói különféle fenyegetésekkel kénytelenek szembenézni (Bourdieu, 1989h). E fenyegetések között említhetjük az állam és a gazdasági érdekek egyre fokozottabb behatolását a művészetek és a tudomány világába; a televízió, a sajtó és a rádió felügyeletével megbízott

⁹⁴ Pierre Bourdieu, a *Liber* programadó vezércikke (1989, nem jelent meg). Brit hallgatósága előtt Bourdieu a következőképpen fogalmazza meg a *Liber* céljait: „Az értelmiségiek sosem hoznak létre politikai mozgalmakat, azonban nemcsak lehetőségük van, de kötelességük is ezeket segíteni. Képesek tekintélyt kölcsönözni nekik, kulturális tőkéjüket ezekbe átfordítani. Ma azonban általában nem ez a helyzet. A jó kutatókat elriasztja a média, és inkább visszahúzódnak egyetemeik falai közé. A nyilvános vitákat félértelmiségiek – például a posztmodernek – uralják, akik üres vitákat és álproblémákat kreálnak, rabolva ezzel mindenkinek az idejét. A *Liber* azzal a céllal jött létre, hogy létrehozzon egy olyan védett fórumot, amely képes lehet kicsalogatni a jó kutatókat a fedezékeik mögül, hogy így vissza lehessen vezetni őket a valóságba. Az értelmiségiek hajlamosak egyénenként túlbecsülni, csoportként pedig alábecsülni saját hatalmukat. A *Liber* erőfeszítést tesz arra, hogy az értelmiségieket harcoló alakulattá szervezze.” (Idézi Turner, 1990: 5).

⁹⁵ Az *Actes de la recherche en sciences sociales* több újabb száma is jó példa tudomány és politika (vagy állampolgári szerepvállalás) efféle ötvöztetésére. Az 1986. márciusi szám például „Tudomány és aktualitás” viszonyáról elmélkedik a lengyelországi Szolidaritás mozgalom társadalmi bázisát, az Új-Kaledónia gyarmati társadalmát megrázkódtató kanak felkelést, a szikheknek az indiai történelemben és politikában játszott szerepét és a Magreb térségéből Franciaországba irányuló bevándorlást elemző cikkeken keresztül. Az 1990 novemberében „A leninizmus bukása” címmel megjelent szám a kelet-európai országok társadalompolitikai átalakulásait vizsgálta. Az 1988. márciusi és júniusi számok („Elgondolni a politikát”), amelyek fókuszában az 1988. évi köztársasági elnöki és parlamenti választások álltak, azt boncolgatják, hogy a hivatásos politikusok miként használják fel saját érdekeiknek megfelelően a közvélemény-kutatásokat és a televíziót, valamint az akkori köztársasági elnök, Jacques Chirac és a miniszterelnök, Laurent Fabius önmegjelenítését elemzi.

hatalmas bürokratikus szervezetek konszolidálódását, amelyek megannyi egymásba fonódó iparágként olyan kulturális *establishment*té állnak össze, amely képes a termelésre és a fogyasztásra vonatkozó saját sztenderdjeit másokra kényszeríteni; az értelmiségiek ama képességének erodálódását, hogy kollektíve értékeli egymást, és így olyan újságírói szempontok lépnek ennek a helyébe, mint például az aktualitás, az olvashatóság vagy az újdonság ereje. Ezek a nyomások kényszerű választás elé állítják a kulturális termelőket: vagy „szakértőkké”, vagyis „a tudásnak az uralkodók szolgálatába szegődő termelőivé” válnak, vagy megmaradnak „régí vágású független kistermelőknek, mint például az az oktató, aki saját elefántcsonttoronyába bezárkózva ad órákat” (Bourdieu–Wacquant, 1993: 31). Annak érdekében, hogy elkerülhető legyen ez a végzetes választás, Bourdieu egy újfajta szerveződés, a „kollektív értelmiség” létrehozását szorgalmazza, amely lehetővé teheti a tudósoknak, művészeknek és íróknak, hogy autonóm szubjektumokként hallassák a hangjukat a politika világában, saját specifikus tudásuk és közösen kinyilvánított függetlenségük talaján állva.

Bourdieu nem sokat beszélt az általa személyesen vallott értékekről. Mindazonáltal érdemes végigböngészni az általa írt előszavakat és *homage*-okat, az ő legbensőbb motivációinak nyomai után kutatva. A Maurice Halbwachs tragikus halála kapcsán írt észrevételeiből (Halbwachs volt öölte a Collège de France szociológia tanszékének vezetője, és koncentrációs táborban halt meg) például egy önarckép részletei bontakoznak ki:

Tudom, hogy a tudományos érényeknek manapság nincs jó sajtójuk, és hogy túlságosan is könnyű gúnyt űzni abból a közepszerűen kispolgári és homályosan szociáldemokrata inspirációból, amelynek célja, hogy a partikularizmus összes alakváltozatával szemben létrehozson egy olyan tudományos humanizmust, amely elutasítja a tapasztalat kettébontását egyrészt a tudomány pontosságára, másrészt a politika szenvedélyére, és amely igyekszik az ész fegyvereit a nagylelkűség iránti elköteleződés szolgálatába állítani. (Bourdieu, 1987f: 166.)

Azoknak, akik közelebbről is ismerhették Bourdieu-t, rögtön szemet szúrhat, hogy amikor elismerően szól arról, hogy Halbwachs mennyire kitartóan képviselte azt az „intellektuális beállítódást, amely a tudományos munkát aktivizmusnak tekintette (és fordítva)”; amikor magasztalja „azt az egyetemes szándékát, hogy a tudományos rációra épülő politikát képviseljen, min-

denekelőtt saját közegében, az egyetem világában”, miközben „az intézmény kritikai megközelítésére” támaszkodott (Bourdieu, 1987f: 168), akkor mintegy mellékesen olyan értékeket tesz láthatóvá, amelyek a maga számára is mindennél legfontosabbak voltak.⁹⁶ Ezek az értékek arra utalnak, hogy Pierre Bourdieu szociológiája egyfajta *politikaként* is értelmezhető az általa ennek a szónak adott jelentésben: olyan kollektív erőfeszítésként, amelynek célja a szemléletmód és a felosztás azon alapelveinek átalakítása, amelyek révén megalkotjuk a társadalmi világot, és amelyekből kiindulva bízhatunk abban, hogy ezt a világot az észre és az igazságosságra hivatkozva átformálhatjuk.

⁹⁶ Ez egyértelműen kiderül a posztumusz méltatás záró részéből, ahol Bourdieu beismeri, hogy Maurice Halbwachshoz hasonlóan maga is határozottan hisz „a tudományos ész emancipatórikus érényeiben” (Bourdieu, 1987f: 170), majd hangsúlyozza, hogy Halbwachs tudományos vállalkozása méltó a folytatásra.

II A REFLEXÍV SZOCIOLÓGIA CÉLJAI

(CHICAGÓI SZEMINÁRIUM)

Pierre Bourdieu – Loïc Wacquant

Egy Kopernikusz, egy Darwin érdeme nem egy igaz elmélet, hanem egy termékeny, új nézőszög felfedezésében rejlik.

Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*
(Kertész Imre fordítása)

I. A SZOCIOLÓGIA MINT SZOCIOANALÍZIS

Loïc WACQUANT: *Kezdjük az Homo academicusszal* (Bourdieu, 1984a), mivel ez a mű több szempontból is az Ön szociológiai projektjének a középpontjában áll (Wacquant, 1990a: 678–679). Itt egyszerre végzi el az egyetem intézményének empirikus szociológiai elemzését, valamint azoknak a buktatóknak és dilemmáknak a vizsgálatát, amelyek felmerülnek egy olyan elemző esetében, aki a saját közegét vonja vizsgálat alá. Az ember azt gondolhatná, hogy igazán nem eshetett nehezére ennek a könyvnek a megírása, amely a francia értelmiségiekkel foglalkozik, vagyis egy olyan világgal, amelynek Ön is közel harminc éve a része. Ugyanakkor az összes eddigi műve közül az Homo academicus az, amelyik, úgy tűnik, a legtöbb erőfeszítést igényelte a ráfordított idő, a kutatás, a gondolkodás és az írás szempontjából egyaránt, de a legtöbb aggodalmat is ez okozta Önnök: már az előszóban is kifejti, hogy miért vonakodott közreadni a könyvet, az első fejezetben pedig egy egész sor lehetséges félreértelmezésnek igyekszik elébe menni. Mi okozott Önnök ilyen sok nehézséget?

Pierre BOURDIEU: Való igaz, hogy az Homo academicus kéziratát nagyon sokáig nem mertem kiadni, mert attól tartottam, hogy ha megjelenik, kicsúszik a kezeim közül, éppen a legfőbb szándékával ellentétes módon fogják értelmezni, és pamfletként vagy az önostorozás eszközeként fognak rá tekinteni.⁹⁷ Természetesen mindig fennáll a veszélye annak, hogy

⁹⁷ A könyv megjelenését követően Bourdieu a következőket írta a rá nem jellemző érzelmességgel: „A szociológia az önanalízis egy olyan végtelenül hatásos eszköze, amely lehetővé teszi, hogy jobban megértsük magunkat azáltal, hogy hozzásegít saját létrejövetelünk társadalmi körülményeinek és a társadalmi világban elfoglalt helyünknek a megértéséhez. [...] Ebből adódóan a könyv egy bizonyos

az ember elveszíti az ellenőrzést a saját írása fölött, ezt már Platón *Hetedik levele* óta is sokan elmondták, ez a könyv azonban valóban sok gondot okozott nekem, amikor szóba került a kiadása. Szinte megbénított a félelem, hogy majdani olvasóinak (akik a könyv témájából adódóan leginkább az egyetemi oktatók) érdekevezéreltsége olyannyira erős lesz, hogy mindazt az erőfeszítést, amelyet az efféle spontán olvasatok elkerülése érdekében tettem, egyszerűen lesöprik az asztalról; röviden, hogy az olvasók majd lerántják az akadémiai mezőn belüli harcok szintjére ezt az elemzést, amely éppen ezt a harcot hivatott objektíválni és, ebből adódóan, segít megragadni. Az *Homo academicus* egy sajátos könyv annyiban, hogy az objektivációhoz szükséges munkát az objektivációt végző szubjektumra irányuló – pszichanalitikai értelemben vett – munkának is ki kell egészítenie. Nem lehetséges egy efféle kutatási tárggyal foglalkozni anélkül, hogy folyamatosan észben ne tartanánk, hogy az objektivációt végző szubjektum maga is objektíválva van: a legkíméletlenebbül objektíváló elemzéseket is úgy írtam meg, hogy közben határozottan szem előtt tartottam, hogy azok a könyv szerzőjére is érvényesek, ahogyan azt is, hogy sokan azok közül, akikre az elemzések vonatkoznak, egy pillanatig sem fogják azt gondolni, hogy egyik vagy másik „kíméletlen” mondat szerzője azokat saját magára is érti.⁹⁸ Így egyesek öncélú kegyetlenkedésnek fogják tartani azt, ami a valóságban az *anamnézis felállítását* jelenti, vagyis egyfajta szocioanalízist. (Itt most különösen olyan szövegrészekre gondolok, amelyekkel kapcsolatban a legjobb barátaim közül is jó néhányan vitám volt. Talán csak anekdotikus jelentősége van annak, hogy élénk vitákat folytattunk olyan munkatársakkal, akik pontosan látták az objektivációban rejlő kíméletlenséget, és akik ugyanakkor ellentmondásosnak vélték azt, hogy miközben objektíválok, magamat kifejeztem belőle, pedig természetesen nem így történt.)

Az angol kiadás előszavában (Bourdieu, 1988h) a kortárs francia filozófusok – Foucault, Derrida, Deleuze stb. – eredetiségét a nemzetközi szinten azzal magyarázom, hogy ezeknek az „eretnekek”-nek a többsége igen

értelmezési formára bízta. Nem pamfletként vagy önmagunk ostromozásának céljával olvasandó [...]. Ha a könyvemet pamfletként olvasnák, akkor gyűlöletessé válna számomra, és azt kívánnám, hogy égessék el.” (Bourdieu, 1987a: 116.)

⁹⁸ Erre Bennett Berger is felhívja a figyelmet: „A Bourdieu stílusára jellemző szüntelen reflexivitás arra figyelmeztetni az olvasóit, hogy ő maga is ugyanazoknak a viszonyoknak van alárendelve, mint bárki más, és amelyekben a pozíció, a diszpozíció és az állásfoglalások egymáshoz kapcsolódnak. Ezáltal azonban fogást is biztosít kritikusainak ahhoz, hogy leplezzék az e viszonyok által okozott torzulásokat.” (1981: 190.)

sajátos helyzetbe került: kénytelenek voltak a társadalmi szükségből intellektuális erényt kovácsolni, ezáltal egy nemzedék kollektív sorsát szabad döntésként feltüntetni. Más időkben egyszerűen csak az lett volna a feladatuk, hogy újratermeljék az egyetemi rendszert az egyetemen elért sikerük révén, amely őket az uralkodó pozíciókba emelte volna, azonban ez a rendszer a szemük láttára omlott össze, és, különösen a 68. májusi mozgalom, valamint az ezt követően átalakuló francia egyetemi rendszer változásai után azzal kénytelenek szembesülni, hogy a régi uralkodó pozíciók egyszerre védhetetlenek és tarthatatlanok. Így egyfajta intézményellenes diszpozíció alakult ki bennük, amelynek gyökerei, legalábbis részben, az egyetemhez mint intézményhez fűződő viszonyukban keresendő.⁹⁹ Figyelembe véve a saját magam által bejárt utat és a pozíciómat, nem tagadom, hogy ez az intézményellenes hangulat rám is jellemző. Saját helyzetemből kiindulva tehát magam is jól tudom, hogy egy olyan elemzésben, amely arra kényszerít bennünket, hogy felfedjük egy olyan beállítódás társadalmi determináló tényezőit, amely hajlamos szabad döntésként vagy akár többé-kevésbé hősiesszakításként tekinteni önmagára, szükségszerűen van valami, ami csalódásra adhat okot, vagy egyenesen irritáló...

Az tehát, hogy Ön is a vizsgált világhoz tartozik, nemcsak előny volt, hanem, más szempontból nézve, leküzdendő akadályt is jelentett. Ez az oka annak, hogy ennyire sok empirikus adatot használ (csak a források listája több függelékbe kitesz), amelyeknek ráadásul csak egy része szerepel a könyvben?

Való igaz, hogy egy aszketikus könyvről van szó, ha csak az adatok felhasználását és az írással járó munkát nézzük. Egyrészt az empirikus adatok ismertetésének retorikájában is van némi aszkétizmus, és ez annak az arisztokratizmusnak a gyümölcse, amelyről értelmiségi pályafutásom elemzése könnyedén számot tudna adni.¹⁰⁰ Ez abból adódik, hogy a francia oktatási rendszer legnevesebb intézményeibe jártam, ahol filozófiát tanultam – ez magyarázza azt, hogy az én „láthatatlan kollégiumomba” részben filozófusok tartoznak, valamint azt, hogy a pozitivistáknak bizonyos

⁹⁹ E diszpozíció erejére és többdimenziós jellegére Eribon (1989) is rámutat Foucault-val kapcsolatban.

¹⁰⁰ Legkorábbi intellektuális tapasztalatairól beszél Bourdieu a Honnethel, Koczubával és Schwibsszel folytatott beszélgetésében (Bourdieu et al., 1986), valamint itt: Bourdieu, 1987a; 1989d. A francia értelmiségi mező áttekintését a második világháborútól kezdve lásd: Bourdieu–Passeron, 1967; Bourdieu, 1987f; 1989d; valamint az *Homo academicus* angol kiadásához írt előszót (1988h). [Lásd még Bourdieu (2004, különösen 36–63 p.).]

formái kétségkívül számomra tilosak, mivel túlságosan fantáziátlanok. Ugyanakkor az is igaz, hogy talán soha korábban nem használtam fel annyi adatot, mint ehhez a könyvhöz. Ez az angolszász országokban nem mindig szűr szemet,¹⁰¹ mivel az empirikus anyagot és annak felhasználását pozitivisták módon képzelik el, ezért a tudományt összetévesztik az adatok és az eljárások hivalkodó közszemlére tételével, noha több hasznát vennénk annak, ha láthatnánk, milyen körülmények között gyűjtötték és elemezték ezeket az adatokat.

Másrészt az írásra is jellemző volt egyfajta aszkézis. Rengeteg oldalt összeírtam, amelyek botrányos sikerrel kecsegtettek volna, mivel meglehetősen maróak voltak. Végül ezeket a szemétkébe dobtam, mivel a mező hagyományos – vagyis polemikus¹⁰² – értelmezésének irányába toltak volna el a vitát. Ehhez jönnek még az írással kapcsolatos kényes kérdések, amelyekkel egy efféle elmélyült szociológiai elemzés tudományos formába öntése jár. Ahhoz, hogy az ember az érezhetőt és az érthetőt, a perceptumot és a konceptumot is kommunikálni tudja, egészen újfajta nyelvezetet kellene kidolgoznia. (Az *Actes de la recherche en sciences sociales* folyóirat kísérleti terepe volt azoknak az újfajta tudományos kifejezőmódoknak, amelyek képesek lehetnek a *szociológiai látásmódot* megjeleníteni: a relevancia elvét, amely a tudomány lényegét jelenti.¹⁰³) A célom egy olyan nyelvezet létrehozása, amely lehetővé

¹⁰¹ Meglepő és olykor komikus, hogy a bírálók egy része mennyire nem képes számolni a saját nemzeti hagyományai által rájuk rákényszerített szemellenzőkkel. Így például Murphy (1983: 40) egészen odáig merészkedik, hogy kijelentse, „az az energia, amit Bourdieu az empirikus szociológia hiteltelenítésébe fektet, a szisztematikus adatgyűjtési módszerek messzemenő figyelmen kívül hagyását eredményezi, és helyett saját gondolatai illusztrálásának nem túl meggyőző gyakorlatát helyezi előtérbe”. Ezt az ignoranciát pedig Bourdieu állítólagos „antipozitivisták humanizmusának” a számlájára írja.

¹⁰² Luc Ferry és Alain Renault (1988) pamfletje a 68-as gondolkodásról (*Sur la pensée 68*) képviseli ennek franciaországi paradigmáját, míg Russel Jacobynek az utolsó értelmiségekkel kapcsolatos pánsza (*The Last Intellectuals*) az egyesült államokbeli megfelelőjét (ennek kifejtését lásd Wacquant, 1990b).

¹⁰³ Az *Actes de la recherche en sciences sociales* változó formájú és formátumú szövegeket közöl, kezdve a komplett tanulmányoktól egészen a kutatási feljegyzésekig és az időközi beszámolókig. A formátumokkal, betűmérettel és betűtípussal való jártékon túl a folyóirat az illusztrációknak (fényképek, rajzok, nyers dokumentumok fakszimilái), a jegyzet- és interjúkivonatoknak, valamint az ábráknak és statisztikai táblázatoknak is fontos szerepet szán. Tipográfiai, retorikai és stilisztikai újításait az a gondolat vezérli, hogy egy reflexív szociológia esetében tartalom és forma szerves egységet alkot, valamint hogy a folyamat, melynek során egy szociológiai tárgy létrejön, legalább annyira fontos, mint az adott kutatás végeredménye. Ahogyan arra a folyóirat neve is utal, a „kutatási aktusok” legalább annyira fontosak, mint a kész produktum. „Azáltal, hogy olykor nem használunk formákat vagy formázást, lehetővé tesszük egy olyan kifejezési mód megtalálását, amely valóban megfelel egy olyan tudomány kíváncsainak, amelynek, mivel a társadalmi formákat és formalizmusok kutatja, az eredmények tárlásában reprodukálnia kell azt a deszakralizációs műveletet, amely lehetővé tette, hogy ezeket az eredményeket megkapjuk. És kétségkívül ebben rejlik a társadalomtudomány sajátossága: mivel ezeket a vívmányokat az elleplezés társadalmi mechanizmusainak karmai közül szabadítottuk ki, ezek

tenné a társadalmi világgal kapcsolatos diskurzusok előállítói számára, hogy kivonják magukat a tudományos közlések száraz objektivitásra törekvése és az irodalmi formák tapasztalatára fogékony bevonódás közötti végzetes választási kényszer alól. Az *Homo academicus*ben ugyanarra tettem kísérletet, mint a *La Distinction*ban, vagyis létrehozni egy olyan „diskurzív montázst”,¹⁰⁴ amely segít egyszerre láthatóvá tenni a tudományos perspektívát, valamint azt az intuíción, amelyet ez a perspektíva nemcsak magyaráz, de tipikus módon ki is zár. Ezzel azonban látszólag kipécézttem vagy megbélyegeztem volna egyeseket, amiktől az elemzéseim olyannyira könyörtelenekké váltak volna, hogy erről végül le kellett tennem.

Az értelmiségi világ szociológiájának valójában az az egyik legnagyobb problémája, hogy az értelmiségiek, az összes többi társadalmi ágenshez hasonlóan, „spontán szociológusok”, akik ütőképes fegyverzetrel rendelkeznek a többiek objektívalásához. Mivel hivatásuknál fogva diskurzusokkal és magyarázatokkal dolgoznak, az átlagnál jóval nagyobb mértékben képesek saját spontán szociológiájukat, vagyis a társadalmi világgal kapcsolatos érdekevezélt perspektívájukat olyan diskurzussá alakítani, amely a tudományos szociológia látszatát kelti.

Az Homo academicusben Ön a saját közegét elemzi szociológiai szempontból. Egyértelmű azonban, hogy ezzel nem egyszerűen az a szándéka, hogy monográfiát írjon a francia egyetemi rendszerről és annak oktatói gárdájáról, hanem hogy egyszersmind a szociológiai módszerrel kapcsolatban is állást foglaljon.

csak abban az esetben tudják elősegíteni az egyéni vagy kollektív gyakorlatokat, ha terjesztésük leg-
alább részben sikerül kivonni a társadalmi világgal kapcsolatos diskurzusok áramlására vonatkozó
törvények hatása alól. A tudásátadás ebben az esetben azt jelenti, hogy hozzáférhetővé tesszük azokat
az eszközöket, amelyek segítségével – nem verbálisan, hanem a gyakorlatban – megismételhetők azok a
műveletek, amelyek lehetővé tették a gyakorlatok igazságának feltárását. Azáltal, hogy a tudományunk
kötelessége a percepció eszközöket és azokat a tényeket rendelkezésre bocsátani, amelyek csak ezen
eszközök birtokában válnak érthetővé, a társadalomtudományra nemcsak a bizonyítás [démontrér],
hanem a megmutatás [montrer] feladata is hárul.” (Lapindító vezércikk, no. 1, 1975: 2.)

¹⁰⁴ Barnard a „Bourdieu és ethnography” [Bourdieu és az etnográfia] című írásában megjegyzi,
hogy a *La Distinction* „gazdagon merít a »legkeményebb« szociológiai eszközök tárából: egyaránt hasz-
nál ábrákat, táblázatokat, statisztikai felméréseket, interjúkat és térképeket. Ugyanakkor a könyvben
találhatunk magazinokból származó kivágásokat, fényképeket és olyan adatokat is, amelyek az egy
adott miliőben való »alámerülésből« származnak. Sőt, ebben a pártját ritkító műben mindezek az al-
kotóelemek szerves egységbe rendeződnek, mégpedig oly módon, hogy a szerző egyiket sem részesíti
előnyben a többivel szemben. Ha ezt etnográfának lehet nevezni – és hát bizonyos elemeit, például a
különböző társadalmi osztályok és osztályfrakciók által kedvelt ételek, stílusok és lakásbelsők leírásait
nem lehet nem annak tekinteni –, akkor itt merőben újfajta etnográfiával van dolgunk.” (1990: 81.)

Mikor ezt a kutatást az 1960-as évek közepén elkezdtem, vagyis akkor, amikor az egyetemi rendszernek a feltehetőleg az 1968-as diákmozgalmakkal kiteljesedő válsága már jól látható volt, de az „akadémiai” hatalommal szembeni fellépés még nem volt frontális, az volt a szándékom, hogy magát a *szociológiai gyakorlatot tegyem szociológiai szempontból próbára*. Azt akartam bebizonyítani – szemben mindazokkal, akik a szociológia tudományos mivoltát igyekeznek megkérdőjelezni arra hivatkozva, hogy maga a szociológus is be van ágyazódva a társadalmi világba, és ezért társadalmilag szükségyszerűen determinálva van az, ahogyan erre a világra tekint –, hogy a szociológus bizonyos mértékben képes lehet kitörni a történeti szemlélet bűvköréből. Ehhez arra a tudására van szüksége, amely azon társadalmi univerzummal kapcsolatban áll a rendelkezésére, amelyben a társadalomtudomány is működik, hogy ezzel közömbösíteni tudja a determinizmust, amely nemcsak erre az univerzumra, hanem egyszersmind magára a szociológusra is hatást gyakorol.

Ezzel a kutatással tehát kettős céloom van, és egy kettős tárgyat hozok létre. Először is a látszólagos tárgyat: a francia egyetemi rendszert mint intézményt, amelynek egyszerre kell vizsgálni a struktúráját és a működését, a hatalomgyakorlás különböző formáit, amelyek ebben a rendszerben megjelennek, azon ágensek életútjait, akik e rendszerben pozíciókat töltenek be, a világ „professzori” szemléletmódjának különböző formáit stb. Majd ezt követően a lényegi tárgyat: az abban rejlő reflexivitást, hogy az ember a saját közegét objektíválja, valamint a radikális megkérdőjelezést, amelyet az jelent, hogy az ember egy olyan intézményt objektívál, amelyre társadalmilag úgy szokás tekinteni, mint amely jogosan tekint a saját objektívációit objektívnek és egyetemes érvényűnek.

Az, hogy az akadémiai mezőt, vagyis a saját szakmai életének színterét választja kiindulási pontnak a szociológiai szemléletmód elemzéséhez, annak a kutatásnak a meghosszabbításaként értelmezhető, amelyet annak a dél-franciaországi falunak a házasságkötési gyakorlataira irányult, ahol gyerekként élt (Bourdieu, 1962a; 1972b; 1980a: 249–270), miután elvégzett egy hasonló kutatást az algériai földművesek körében (Bourdieu, 1972a [2000: 83–186]; 1980a: 271–331).

Valóban így van, az *Homo Academicus* egy olyan „episztemológiai kísérletezésnek” a kiteljesedése, amelyet még, teljesen tudatosan, az 1960-as évek elején kezdtem el, amikor arra vállalkoztam, hogy egy számomra tökéletesen ismerős közegre alkalmazzam azokat a kutatási módszereket, amelyeket

korábban annak érdekében dolgoztam ki, hogy egy olyan közeg rokonsági viszonyait tudjam velük elemezni, amely teljességgel idegen volt a számomra, vagyis az algériai földművesek és munkások közegét. Ezt a kutatást az a szándék vezette, hogy megfordítsam a megfigyelőnek a vizsgált közeghez fűződő konvencionális viszonyát, vagyis hogy az egzotikust ismerőssé, az ismerőst egzotikussá tegyem; mindezt abból a célból, hogy ráirányítsam a figyelmet mindarra, amit mindkét közegben magától értetődőnek (*taken for granted*) szokás tekinteni, és hogy a gyakorlatban is megmutassam, hogy lehetséges teljes mértékben objektíválni a tárgyat és a szubjektumnak e tárgyhoz fűződő viszonyát szociológiailag – ez az, amit *résztevő objektíváció*nak nevezek.¹⁰⁵ De végül lehetetlen helyzetbe kerültem, ugyanis különösen nehezemre esett az objektívációt teljes mértékben elvégezni anélkül, hogy objektíválnám azt is, hogy miféle érdekem fűződik mások objektíválásához, anélkül – és ez kétségtávol a szociológusi pozícióból adódik –, hogy magamat a kívülálló pozíciójába helyezném, és, e konkrét esetben, valamilyen intellektuális hatalmat ne gyakorolnék az értelmiségi világ felett. Vagyis ahhoz, hogy ezt a kutatást elvégezhessem és közre adhassam, fel kellett tárnom ennek a világnak a mély igazságát, vagyis hogy mindenki azért harcol benne, hogy azt csinálhassa, amire a szociológus is kísértést érez. Ezt a kísértést, pontosabban azt a formát, amit ez a kísértés ölthet, objektíválnom kellett Pierre Bourdieu esetében is.

A könyvben végig hangsúlyozza a szociológusra és közegére irányuló önreflexió fontosságát. Ön mellett érvel, hogy egy efféle vizsgálat korántsem tekinthető az értelmiség nárcizmusának, hanem nagyon is kézzelfogható tudományos hozadékaik vannak.

¹⁰⁵ „Az objektíváció csak akkor járhat sikerrel, ha annak a nézőpontnak az objektívációját is magába foglalja, amelyből az objektívációt végzik. Röviden, kizárólag a szükségyszerűen misztifikált »résztevő megfigyelés« és az abszolút nézőpont objektívizmusa közötti klasszikus választási kényszer akadályoz meg abban, hogy észrevegyük a *résztevő objektíváció* lehetőségét és szükségességét. [...] Az a leginkább kritikai szociológia, amely a legnagyobb mértékben támaszkodik az önkritikára, és az objektívációt végző személy objektívációja egyszerre előfeltétele és következménye a teljes körű objektívációnak: a szociológus által végzett objektíváció csak akkor lehet sikeres, ha megfigyelt megfigyelőként nemcsak azt vonja objektíváció alá, ami ő maga, vagyis saját létrejöttének társadalmi körülményeit és ezáltal saját gondolkodásának korlátait, hanem az általa végzett objektívációt is, valamint az objektívációt motiváló érdekeit és azt a hasznát is, amelyet az objektívációtól remél.” (Bourdieu, 1978b: 67–68.) [Lásd még Bourdieu (2002c).]

Valóban úgy hiszem, hogy *a szociológia szociológiája a szociológiai episztemológia egyik létfontosságú vetülete*. Nem egy szakterület a sok közül, hanem minden rigorózus szociológiai gyakorlatnak az előfeltétele. Számomra az egyik legjelentősebb hibaforrást az jelenti a társadalomtudományokban; ha tisztázatlan marad a vizsgálati tárgyhoz fűződő viszonyunk, aminek hatására ezt a nem elemzett viszonyt belevetítjük az elemzés tárgyába. Szociológiai írásokat olvasva elszomorít, hogy azok, akiknek a társadalmi világ objektíválása lenne a feladatuk, ennyire ritkán mutassanak hajlandóságot önmaguk objektíválására, és igen gyakran figyelmen kívül hagyják azt, hogy látszólag tudományos diskurzusuk mennyivel kevesebbet árul el vizsgálatuk tárgyról, mint az e tárgyhoz fűződő viszonyokról.

Az objektíváló nézőpont objektíválása manapság közkeletű gyakorlatnak számít, noha látványosan felszínes módon zajlik még akkor is, ha a radikalitás látszatát kelti. Amikor valaki azt mondja, hogy „a szociológus maga beleágyazódik a történeti kontextusba”, ez rendszerint csak annyit jelent, hogy „burzsoá szociológusról” van szó, és itt meg is áll az elemzés. Egy akármilyen kulturális termelő objektíválása azonban jóval többet jelent annál, mint hogy – sajnálkozva – rámutatunk társadalmi, etnikai vagy nemi helyzetére és hátterére. Túl ezen és mindenekelőtt a kulturális termelés világán, jelen esetben a tudományos és egyetemi mezőn belüli saját pozíciókat kell objektíválnunk. Az *Homo academicus* egyik legfőbb célja az volt, hogy rámutasson, amennyiben az objektívációt Lukácshoz hasonlóan végezzük el (illetve őt követően Lucien Goldmanhoz [1964] hasonlóan, hogy csak e közkeletű szociológiai redukcionizmus egyik legkifinomultabb formáját említsük), vagyis amennyiben közvetlen kapcsolatot feltételezünk a kulturális termékek és az adott pillanat gazdasági, társadalmi és politikai körülményei vagy azon társadalmi osztályok között, amelyek által vagy számára e termékek termelése zajlik (ahogyan az angol színház egyik vagy másik formájával kapcsolatban mondani szokás, hogy „a felemelkedőben lévő új középosztály dilemmájának” ad hangot), a *rövidre zárás paralogizmusának* bűnébe esünk (Bourdieu, 1988f). Amikor valaki közvetlen kapcsolatot feltételez egymástól igen távoli terminusok között, akkor figyelmen kívül hagyja azt a fontos közvetítő szerepet, amelyet jelen esetben a kulturális termelés mezője mint viszonylagosan autonóm társadalmi tér betölt. Olyan mikrokozmoszról van ugyanis szó, amely egy sajátos logika szerint működő társadalmi világot képez, amelyben az ágensek specifikus tételekért küzdenek egymással, és olyan érdekek

mozgatják őket, amelyek más tekintetben, például anyagi szempontból, tökéletesen érdekmentesek lehetnek.

Ha azonban itt most megállnánk, figyelmen kívül hagynánk azt a legfontosabb „torzító hatást”, amelynek lényege nem a szociológus társadalmi (osztály)helyzetében, de nem is a kulturális mezőn (vagy, hasonlóképpen, a lehetséges elméleti vagy módszertani állásfoglalások terén) belül elfoglalt sajátos pozíciójában keresendő, hanem azokban a láthatatlan meghatározó tényezőkben, amelyek már magát az értelmiségi nézőpontját, azt a tudós tekintetet meghatározzák, amellyel a szociológus a társadalmi világot szemléli. Amikor a társadalmi világot szemügyre vesszük, az e világgal kapcsolatos percepcióknak egy olyan „torzító hatással” kell számolnia, amely abból adódik, hogy ahhoz, hogy ezt a világot tanulmányozhassuk, leírassuk vagy diskurzus tárgyává telessük, gondolatban többé-kevésbé teljes mértékben függetleníteni kell tőle magunkat. A *teoretizáló vagy intellektualizáló torzítás* azt jelenti, hogy az ember elfelejti beemlíteni az általunk alkotott társadalmi világgal kapcsolatos elméletbe azt a tényt, hogy az egy teoretikus perspektívának, a szemlélődő tekintetnek (*teorein*) a produktuma. Egy ténylegesen reflexív szociológiának folyamatosan távol kell tartania magától ezt a fajta episztemocentrizmust, ezt a „tudósi etnocentrizmust”, amely figyelmen kívül hagyja mindazt, amit az elemző a vizsgálati tárgyával kapcsolatos szemléletébe belevetít abból fakadóan, hogy kívülről, távolról és felülről tekint a tárgyra.¹⁰⁶ Ahogyan az antropológusnak is, aki felvázol egy családfát, van valamilyen viszonya ahhoz a „rokonsághoz”, amelynek semmi köze sincs annak a kabil apának a rokonsághoz fűződő viszonyához, akinek egy gyakorlati és sürgető problémát kell megoldania – találnia kell a fia számára egy alkalmas feleséget –, úgy az oktatási rendszert vizsgáló szociológus is másképpen tekint az iskolára, mint az a párizsi apa, aki éppen jó iskolát keres a lányának.

Mindezek alapján nem arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az elméleti tudás semmire sem jó, hanem arra, hogy tisztában kell lennünk annak korlátaival, és minden tudományos beszámoló mellé oda kell tennünk egy, a tudományos beszámolók korlátaira vonatkozó beszámolót: a megismerés teoretikus formájának legfontosabb vonásai közül számos abból adódik, hogy előállításának körülményei nem azonosak a gyakorlat körülményeivel.

¹⁰⁶ A *scholastic fallacy* (avagy skolasztikus paralogizmus vagy hiba) részletes elemzését lásd a *Le Sens pratique* első felében (Bourdieu, 1980a) és a „The scholastic point of view” [A skolasztikus nézőpont] című írásban (Bourdieu, 1990g: 384).

Másképpen fogalmazva, a társadalom rigorózus tudományának olyan elméletekre van szüksége, amelyek az elmélet és a gyakorlat közötti távolság elméletét is magukba foglalják.

A valóság egzakt modelljének számolnia kell a távolsággal, amely az ágensek (akik mit sem tudnak a modellről) gyakorlati tapasztalataira vonatkozó modell és aközött húzódik, hogy a modell által leírt mechanizmusok ezen ágensek tudattalan „cinkosságával” működnek. Ebből a szempontból az egyetemi rendszer esete tökéletesen példaértékű, mivel itt minden arra csábít, hogy beleessünk a teoricizmus vétkébe. Röviden: a társadalmi világ az e világ értelme körül zajló szüntelen harcok terepe; azonban az egyetemi világnak megvan az a sajátos vonása, hogy ítéletei társadalmi szempontból a leghathatósabbak közé tartoznak. Az akadémiai mezőben szüntelen felmerül a kérdés, hogy ki az, aki társadalmilag fel van hatalmazva arra, hogy kimondja a valóságot a társadalmi világgal kapcsolatban; például arra, hogy meghatározza, ki a bűnöző vagy ki a „*professional*”; arra, hogy megmondja, hol húzódnak a középosztály határai; hogy egyik vagy másik csoport (régio, nemzet, etnikum, társadalmi vagy szexuális kategória stb.) létezik-e, és hogy követelhet-e magának jogokat; stb. Amikor az ember ebben a világban szociológusként ténykedik, akkor ez azzal a kockázattal jár, hogy esetleg magának vindikálja a jó és rossz pontokat osztogató (döntő)bíró szerepét.

Másképpen fogalmazva, az intellektualizáló és teoretista paralógizmus jelentette a *par excellence* veszélyt olyan valaki számára, aki – szociológusként és, mint ilyen, az igazság körül zajló szüntelen harc részeseként – arra vállalkozik, hogy kimondja az igazságot azzal a világgal kapcsolatban, amelynek maga is részese, valamint a világgal kapcsolatban az övével ellentétes nézőpontokról. A kísértés, hogy az ember az ellenfelei objektíválása révén triumfáljon fölöttük, amely folyamatosan jelen volt e kutatás objektíváló szakaszában, súlyos *technikai* hibákhoz vezethet. Itt a „*technikait*” azért hangsúlyozom, hogy élesen elválasszam egymástól a tudományos munkát és az egyszerű gondolkodást. Mindaz, amit az imént elmondtam, a legkonkrétabb kutatási műveletek szintjén értelmezendő: a többváltozós korrespondenciaanalízisbe beemelt vagy abból kihagyott változók, az újraértelmezett vagy fel nem használt információforrások, az elemzésbe bevont újabb szempontok stb. szintjéről van itt szó. A szellemi kiválóság összes, általam használt mutatójának létrehozásához hihetetlen mennyiségű munkára volt szükség, mivel egy olyan világban, ahol az identitást szimbolikus

stratégiák alakítják, és annak forrása végső soron a kollektív hit, elengedhetetlen volt a legutolsó információmorzsát is ellenőrizni különböző források összevetésével.

A reflexiónak az Ön által képviselt formája tehát abban különbözik az Alvin Gouldner (1970), Harold Garfinkel (2007 [1967]; lásd még Mehan–Wood, 1975; Pollner, 1991) vagy akár David Bloor (1976) által képviselt felfogásától – csak hogy sorra vegyük a „kritikai szociológia, az etnometodológia és a science studies megközelítéseit” –, hogy reflektál az elemzőnek a tárgyhöz fűződő generikus viszonyára, valamint arra a sajátos pozícióra, amelyet az elemző a tudományos termelés terében elfoglal.

Való igaz, hogy Garfinkel megelégszik a meglehetősen általános, egyetemes diszpozíciók explicitté tételével, amennyiben ezek az ágens mint megismerő szubjektum státuszához kötődnek; ebben az értelemben a reflexivitás általa képviselt formája kizárólag fenomenológiai jellegű. Gouldnernél pedig a reflexivitás sokkal inkább csak programszerű szlogen, semmint valódi *munkamódszer* volt.¹⁰⁷ Ezenkívül nem (csak) az egyént szükséges objektíválni, hanem azt a pozíciót, amelyet az akadémiai térben elfoglal, és az ő nézőpontjából adódó torzítást, amely abból adódik, hogy ő maga „játékon kívül van”, nem vesz részt abban a játékban, amelyet vizsgál. Ami a legjobban hiányzik ebből az amerikai hagyományból, és ennek kétségkívül pontos szociológiai okai is vannak – például a filozófiaoktatás háttérbe szorulása a kutatók képzésében vagy a politika kritikai hagyományának gyengesége –, az az egyetem intézményének valódi kritikája és, pontosabban, a szociológia intézményéé, amelyre nem öncélú tevékenységként, hanem a tudományos fejlődés egyik feltételeként lenne érdemes tekinteni.

A reflexivitásnak az általam javasolt formája mindezeketől eltérő és paradox jellegű, amennyiben *alapvetően antinarcisztikus*. A reflexivitás pszichoaanalitikus változata elfogadottabbnak számít, és kedvezőbb megítélés alá esik, mert jóllehet az általa feltárt mechanizmusok egyetemesek, azok egyzersmind egy sajátos történelemhez is kötődnek: az apához fűződő viszony mindig egy konkrét apára vonatkozik, amely szerves része az egyén élettörténetének. A valódi szociológiai reflexivitásból azért hiányzik a varázs, és

¹⁰⁷ Phillips (1988: 139) megjegyzi, hogy „maga Gouldner sosem követte szisztematikusan a reflexív szociológia saját maga által meghirdetett programját, ahogyan az általa megfogalmazott javaslatokhoz sem tartotta magát”.

azért oly fájdalmas, mert segítségével *generikus* dolgok tárulnak fel a szemünk előtt, amelyek mindenkién közösek, hétköznapiak, közönségesek. Márpedig az intellektuális értékek táblázatában a lehető legrosszabb, ha valami közönséges, átlagos. Ennek nagy szerepe van abban az ellenállásban, amelyet a szociológia, különösen pedig egy nem nárcisztikus reflexív szociológia az értelmiségiekből kivált.

Röviden, a szociológiának az általam képviselt szociológiája nem a szociológusra mint *magánszemélyre* reflektál¹⁰⁸ intimpistáskodva vagy önelégülten, de nem is a munkáját inspiráló intellektuális korszellemet kutatja; ahogyan Gouldner (1970) *The Coming Crisis of Western Sociology* című könyvének megközelítésében Parsons teszi. Ugyanakkor a „reflexivitás” azon formájával sem tudok azonosulni, amely azt a megfigyelő írásainak és érzelmeinek öntetszelgő megfigyelésével azonosítja, és amely nem ritka mánap az észak-amerikai antropológusok körében (lásd például Marcus–Fischer, 1986; Geertz, 1987; Rosaldo, 1989; Sanjek, 1990), akik, úgy tűnik, már telítődtek a terepkutatás varázsával, ezért kutatásuk tárgya helyett inkább magukról kezdenek el beszélni. Amikor öncélúvá válik, az etnográfiai írás mint „poétika és politika” álradikális leleplezése (Clifford–Marcus, 1986) megnyitja az utat valamiféle alig leplezett nihilista relativizmus előtt, amely, attól tartok, a magukat a tudmányszociológia „erős programjához” soroló művek egy részét is mozgatja, és amely a tökéletes ellentéte egy ténylegesen reflexív társadalomtudománynak.

Őn tehát úgy látja, hogy sajátos torzítás jellemzi annak a társadalomtudományos kutatónak a nézőpontját, aki kívülről vesz szemügyre egy olyan világot, amelynek ő közvetlenül nem része. És pontosan a világhoz fűződő eme intellektualizáló viszonyt – amely a kutató és vizsgálati tárgyának skolasztikus viszonyát helyezi annak a gyakorlati viszonynak a helyébe, amellyel az ágensek a gyakorlathoz viszonyulnak – kell a reflexivitás követelményének megfelelően objektíválni.

Ez az egyik legfontosabb kérdés, amelyben az álláspontom eltér Garfinkel és az etnometodológia elemzéseitől. Egyetértek azzal, hogy a társadalminak

¹⁰⁸ E tekintetben lásd az „episztemológiai egyén” és az „empirikus egyén” közötti létfontosságú különbségtételt az *Homo academicus*-ben (Bourdieu, 1984a: 34–51) és a „L’illusion biographique” (Bourdieu, 1986b) című tanulmányát. [Lásd még ennek a megközelítésnek az alkalmazását az *Esquisse pour une auto-analyse*-ben (Bourdieu, 2004a).]

a reflektálatlan tapasztalata, ahogyan arra Husserl és Schütz rámutatott, a világ fakticitásába vetett közvetlen hiten alapul, amelynek hatására azt „magától értetődőként” fogjuk fel. Ez az elemzés leírásnak kitűnő, azonban túl kell lépünk rajta ahhoz, hogy felvethessük, milyen körülmények között lehetséges ez a doxikus tapasztalás. Ekkor látni fogjuk, hogy az objektív és a belsővé tett struktúrák egybeesése, amely a közvetlen megértés illúzióját kelti, csak egyetlen sajátos esete a világhoz fűződő lehetséges viszonyoknak, ez a viszonyulás pedig a beleszületettségéből adódik. Itt az etnológiai tapasztalatnak az a nagy erénye, hogy rögtön ráirányítja az ember figyelmét arra, hogy ezek a feltételek nem egyetemesen adóttak, szemben azzal, ahogyan a fenomenológia feltételezi, amikor a fenomenológus saját társadalmához fűződő eredeti viszonyának saját esetéből kiinduló reflexiót (tudattalanul) univerzalizálja.

Itt közbe kell vetnem, hogy jellemző egyfajta pozitívizmus az etnometodológusokra is, akik a pozitívizmusnak a statisztikai irányzata ellen vívott harcában mégiscsak elfogadták ellenfeleik előfeltevéseinek némelyikét: ez az oka annak, hogy adatokat szegeznek szembe adatokkal, videófelvevételeket a statisztikákkal – itt Bachelard (1993 [1938]: 23) juthat az eszünkbe, aki megjegyezte, hogy „általánosságban azt mondhatjuk, a tudományos kultúra előtt tornyosuló akadályok mindig párban járnak”. Ha megelégszünk a valóság „rögzítésével”, akkor elmulasztjuk feltenni a valóság konstrukciójára és „kivágására” (abban az értelemben, ahogyan a fényképészetben képkivágásról szokás beszélni) vonatkozó kérdést, és elfogadjuk annak egy már adott konstrukcióját, amely nem szükségszerűen foglalja magába saját megérthetőségének alapelveit. Egy orvos, egy medikus és egy ápolónő közötti interakciók hátterében például olyan hierarchikus hatalmi viszonyok húzódnak meg, amelyek a közvetlenül megfigyelhető *face-to-face* interakciókban nem mindig észlelhetők direkt módon.¹⁰⁹

De ez még nem minden. Ezen túlmenően teljes mértékben szociologizálnunk kell a doxát mint a mindennapi megélt világ magától értetődőként történő elfogadását, nemcsak azért, hogy megállapítsuk, az nem minden észlelő és cselekvő szubjektum számára egyetemesen érvényes, hanem azért is, hogy lássuk, amikor bizonyos társadalmi pozíciók, főként az alávettettek esetében, kibontakoznak, akkor a legradikálisabb formáját ölti a világ adott-

¹⁰⁹ Bourdieu itt Aaron Cicourelre (1985) utal a kórházi közegben megfigyelhető diskurzív interakciókkal és az orvosi diagnosztika társas logikájával kapcsolatban.

ként való elfogadásának, és a legteljesebb formáját jelenti a konzervativizmusnak. A fennálló rendhez történő igazodásnak nincsen teljesebb és tökéletesebb formája a doxikus magától értetődőség e politika alatti viszonyulásánál, amelynek hatására természetesként fogadjuk el azokat a létkörülményeket, amelyek felháborítóak lennének egy olyan ember számára, aki, mivel más körülmények között szocializálódott, nem az e világból kibontakozó percepciók kategóriákon keresztül észleli az imént említett létkörülményeket.¹¹⁰

Ez magyarázza azt, hogy miért oly gyakoriak a félreértések értelmiségiek és munkások között: előfordulhat, hogy a munkások elfogadhatónak vagy egyenesen „termézetesnek” tekintik azokat az elnyomó és kizsákmányoló viszonyokat, amelyek egy külső szemlélő számára tűrhetetlenek – ami természetesen nem zárja ki az ellenállás gyakorlati formáit és az e körülményekkel szembeni lázadás lehetőségét (Bourdieu et al., 1963; 1981b; 1980i). A doxa politikai implikációi azonban sehol máshol nem mutatkoznak meg olyan élesen, mint a nők felett gyakorolt szimbolikus erőszak esetében.¹¹¹ Mindenekelőtt a társadalmilag konstituált agorafóbiára gondolok, amelynek hatására a nők kizárják magukat egy sor nyilvános tevékenységből és ceremóniából, amelyekből ténszerűen is ki vannak rekesztve (mivel a nyilvános/mágán és a férfi/női ellentétpárok lefedik egymást), különösen a hivatalos politika világában. Vagy aminek a hatására ezekkel a helyzetekkel csak el-képesztő feszültségek árán tudnak szembenézni, ahogyan ahhoz is hihetetlen erőfeszítésre van szükségük, hogy túltegyék magukat kirekesztettségükön, amely mélyen a testükben gyökerezik (Bourdieu, 1990d). Egy pusztán fenomenológiai vagy etnometodológiai elemzés figyelmen kívül hagyná az objektív és a szubjektív struktúrák közvetlen egymáshoz igazodásának történelmi gyökereit, ahogyan ennek politikai implikációit is, vagyis depolitizálná az elemzést.

Az elemzésnek tehát a társadalmilag konstituált agorafóbiára gondolok, amelynek hatására a nők kizárják magukat egy sor nyilvános tevékenységből és ceremóniából, amelyekből ténszerűen is ki vannak rekesztve (mivel a nyilvános/mágán és a férfi/női ellentétpárok lefedik egymást), különösen a hivatalos politika világában. Vagy aminek a hatására ezekkel a helyzetekkel csak el-képesztő feszültségek árán tudnak szembenézni, ahogyan ahhoz is hihetetlen erőfeszítésre van szükségük, hogy túltegyék magukat kirekesztettségükön, amely mélyen a testükben gyökerezik (Bourdieu, 1990d). Egy pusztán fenomenológiai vagy etnometodológiai elemzés figyelmen kívül hagyná az objektív és a szubjektív struktúrák közvetlen egymáshoz igazodásának történelmi gyökereit, ahogyan ennek politikai implikációit is, vagyis depolitizálná az elemzést.

¹¹⁰ Azt a kétirányú viszonyt (egyrészt kondicionálás, másrészt strukturálás), amely egy, a társadalmi térben elfoglalt pozíció és azon észlelési kategóriák között áll fenn, amelyek e pozícióhoz kapcsolódnak, és amelyek ebből adódóan hajlamosak újratermelni annak struktúráját, Bourdieu az „egy adott pontból szemügyre vett nézőpont” fogalmával ragadja meg (lásd Bourdieu, 1987c; 1988i; 1988f; Flaubert nézőpontjával kapcsolatban; 1989a, 1. rész, különösen 19–81. p.). Erre a viszonyra később, a 4. szakaszban még visszatérünk.

¹¹¹ Arról, hogy milyen szerepet játszik a szimbolikus erőszak a nemek közötti viszonyokban, lásd Bourdieu, 1990d és itt lejjebb az 5. szakasz.

2. AZ EGYEDI ÉS A VÁLTOZATLAN

Az Homo academicus kizárólag egy adott korszak egy bizonyos jelenségét vizsgálja: a francia egyetemi oktatókat az 1960-as években. Miképpen lehet az Ön elemzéseit általánosítani? Például megtalálhatók-e a francia akadémiai szféra hátterében meghúzódó struktúrák más időszakokban és más országokban, például a 90-es évek Amerikájában?

A könyv egyik fő célja, hogy rámutasson arra, hogy hamis az egyetemes és az egyedi vagy a nomotetikus elemzés és az idiografikus leírás szembeállítása. Az a relacionális és analogikus gondolkodási forma, amelyet a mező fogalma magába foglal, lehetővé teszi, hogy megragadjuk az egyedit az általánosban és az általánost az egyediben azáltal, hogy Franciaország esetét „a lehetséges esetek egyikeként” kezeljük, ahogyan Bachelard (1966 [1949]) mondja. Sőt, a francia egyetemi mezőt egyedi történeti tulajdonságai – nagyfokú intézményes centralizáltsága és egységesítettségé, a pontosan meghatározott belépési kritériumok – kimondottan alkalmassá teszik arra, hogy felfedezzük azokat a törvényszerűségeket, amelyek minden egyes mező működését meghatározzák.

Az *Homo academicus* úgy is lehet és kell is olvasni, mintha bármelyik egyetemi mezőre vonatkozó kutatási program lenne. Valóban, egyszerű gondolatkísérletként a könyv amerikai (vagy japán, brazil stb.) olvasója áthelyezheti az egészet a saját országába, és az analogikus érvelésnek köszönhetően számos dolgot felfedezhet a saját szakmai közegére vonatkozóan. Magától értetődik, hogy ez a „gondolatkísérlet” nem lehet képes kiváltani egy, az amerikai akadémiai mezőre irányuló mélyreható tudományos kutatást. Néhány évvel ezelőtt magam is eljátszottam egy efféle kutatás gondolatával: az egyik amerikai utam során el is kezdtem adatokat és dokumentumokat gyűjteni. Sőt, még azt is tervbe vettem, hogy létrehozok egy kutatócsoportot néhány észak-amerikai kollégával, hogy így ötvözni tudjuk egy komparatív modell elméleti keretét az elemzendő közeg közvetlen ismeretével. Úgy gondolom, hogy Amerika esetében egy efféle projekt bizonyos szempontból talán még könnyebben is megvalósítható lenne abból adódóan, hogy az oktatókkal, a különböző diákpulációkkal és az egyetemekkel, különösen pedig az egyetemek és a tanszékek rangsorával kapcsolatban sokkal részletesebb és közvetlenül is hozzáférhető statisztikai adatsorok állnak rendelkezésre. Franciaországban nem ez volt a helyzet, itt

ugyanis komoly veszélyek árán magam kellett hogy létrehozak egy sor olyan mutatót, amelyek addig nem léteztek. De úgy gondolom, hogy már a meglévő adatok másodelemzésével is fontos eredményekre juthatnánk.

Hipotézisem szerint ugyanazokat a lényegi oppozíciókat tudnánk feltárni az újratermelés eszközei felett gyakorolt hatalommal összefüggő *egyetemi tőke* és a tudományos elismertséghez köthető *intellektuális tőke* között, azonban ez az oppozíció más formákat öltené. Vajon itt hangsúlyosabb lenne, vagy sem? Vajon az intellektuális alapokat nélkülöző egyetemi hatalom Franciaországban vagy az Egyesült Államokban képes magát jobban tartósítani? Ezekre a kérdésekre csak egy teljes körű vizsgálat tudna választ adni. Egy ilyen kutatás segítségével arra a kérdésre is választ találhatnánk – amely kérdés időről időre felmerül az amerikai szociológiában a francia egyetemi rendszerrel kapcsolatban, illetve akkor, amikor az amerikai modellre hivatkozva fogalmaznak meg bírálatokat a francia rendszerre vonatkozóan –, hogy vajon a magát kompetitívebbnek és „meritokratikusabbnak” mutató amerikai modell jobban garantálja-e az autonómiát a társadalmi erőhatásokkal szemben, és; ezzel összefüggésben, nagyobb mértékben elősegíti-e a tudományos innovációt, mint francia megfelelője.

Mindez nem veti fel az egyetemek és a hatalmi pozíciók viszonyának problémáját?

Itt is nagyon finom eszközökre lenne szükségünk annak kimutatására, hogy milyen viszonyban vannak egymással az amerikai egyetemek és a „hatalmi mezőhöz”¹¹² tartozó különböző intézmények. Franciaországban léteznek

¹¹² A hatalmi mező fogalmával kapcsolatban, amelynek segítségével Bourdieu megpróbálja az „uralkodó osztály” fogalmában rejlő szubsztancializmust kiküszöbölni, lásd Bourdieu, 1989a, különösen 373–427. p.; 1991; és itt lejjebb 3. rész 2. szakasz. A hatalmi mező egy megelőlegezett definíciója szerint „olyan *erőter*, amelyet a hatalmi formák vagy tőkeformák között meglévő erőviszonyok határoznak meg. Ugyancsak, ettől elválaszthatatlanul, *olyan mező, amelyben a hatalom különböző formáinak bírtokosai a hatalomért küzdenek egymással*. A játéknak és a versengésnek egy olyan tere, amelyben a bizonyos mennyiségű specifikus (főleg gazdasági és kulturális) tőkével rendelkező ágensek és intézmények – ez a tőke elegendő ahhoz, hogy a maguk mezőiben [gazdasági mező, bürokratikus mező vagy állam, egyetemi mező, értelmiségi mező, vallási mező stb.] az uralkodó pozíciókat elfoglalják – egymással ezen erőviszony megőrzéséért vagy megváltoztatásáért küzdenek. [...] Ez az uralomgyakorlás uralkodó elvének kikényszerítéséért vívott harc mindig a hatalommegosztás egyensúlyához vezet, vagyis ahhoz, amit az *uralomgyakorlás munkamegosztásának* nevezek. Ez a harc egyszersmind az uralom legitimálásának legitim elvei és újratermelésének legitim módjai körül is zajlik. A harcok fizikai összeütközés formáját is ölthetik (például „palotaforradalmak” vagy vallásháborúk esetében), de szimbolikus összetűzésre is utalhatnak (például Európában a középkorban az *oratores* – papok – és a *bellatores* – lovagok – egymáshoz viszonyított helyzete körüli vitákban). [...] A hatalmi mezőre

olyan mutatók, mint hogy valaki tagja-e valamely adminisztratív bizottságnak, kormánybizottságnak, igazgatótanácsnak, szakszervezetnek stb. Úgy gondolom, hogy az Egyesült Államokban inkább a tudományos szakértői bizottságokat (*blue-ribbon panels*) és mindenekelőtt a tekintélyes filantróp alapítványokat, a közpolitikai kutatóintézeteket (*policy research institutes*) és az egyéb agytrösztöket (*think tanks*) kellene figyelembe venni, amelyek meghatározó, noha nagyrészt rejtett szerepet játszanak a főbb kutatási irányvonalak meghatározásában. Ezzel kapcsolatban az lenne a hipotézisem, hogy az Egyesült Államokban kisebb a távolság az akadémiai mező és a hatalmi mező uralkodó pólusa között. Természetesen egy másik különbséget is figyelembe kellene vennünk: az amerikai politikai mező struktúrájának a sajátosságát, amelyet, leegyszerűsítve, a föderalizmus, az igazgatási szintek megsokasodása és a bürokratikus döntéshozás különböző szintjei közötti konfliktusok jellemeznek, a magánfinanszírozás nagyobb súlyát (a pártok és a választási kampányok esetében), a baloldali pártok hiányát és az ellenzéki szakszervezetek erős hagyományát, a közéleti szerepet vállaló értelmiség korlátozott szerepét és hanyatlását (Gans, 1989) stb.

Azok, akik azzal utasítják el az elemzéseimet, hogy azok túlságosan „franciák” lennének (akárhányszor az Egyesült Államokba jövök, mindig akad valaki, aki felveti nekem, hogy „az amerikai tömegtársadalomban az ízlést nem az osztályhelyzet határozza meg”¹¹³), nem látják, hogy ezeknek az elemzéseknek a fontosságát nem annyira a kétségkívül egy adott országhoz és korhoz kötődő konkrét eredmények jelentik, hanem az elemzésnek a folyamata, amely ezekre az eredményekre vezet. Az „elméletek” olyan kutatási programok, amelyek nem „teoretikus vitákra” kell hogy ösztönözzenek,

kiazmikus struktúra jellemző: a hierarchiaképzés uralkodó elve (gazdasági tőke) szerinti eloszlás az inverze és szimmetrikus leképeződése a hierarchiaképzés alávetett elve (kulturális tőke) szerinti eloszlásnak.” (Előadás a Wisconsin Egyetemen, Madison, 1989. április.)

¹¹³ A kulturális szempontú osztálykülönbségek kétségbe vonása – vagy tagadása – hosszú és illusztris hagyományba illeszkedik az Egyesült Államokban, és egészen Tocqueville-ig nyúlik vissza, majd a 19. század végén felgyorsul a felsőbb társadalmi kategóriák kulturális formáinak szakralizálódásával (Levine, 2011 [1988]). Így például Daniel Bell (idézi Gans, 1975: 6) 1970-ben kijelenthette, hogy „a művészet [mint egy osztálykultúra kifejeződése] egyre nagyobb autonómiára tett szert, aminek hatására a művész az ízlés hatékony és teljes jogú alakítója vált. Az egyén »társadalmi pozíciója« (társadalmi osztálya vagy egy hierarchiában a pozíció meghatározásának bármely egyéb formája) már nem határozza meg többé életstílusát és értékeit [...]. Az osztály és a kultúra között tételezett kapcsolat továbbra is igaz [...] a legtöbb ember esetében a mai társadalomban [...]. Azonban egyre nyilvánvalóbb, hogy a népesség egy jelentős része esetében megszűnt a kapcsolat társadalmi pozíció és kulturális stílus között – főleg, ha olyan elnagyolt kategóriákban gondolkodunk, mint például munkásosztály, középosztály vagy felső osztály.” DiMaggio és Useem (1978) egyértelműen cáfolták ezt a feltételezést.

hanem gyakorlati alkalmazásukra, ami lehetővé teszi, hogy megcáfoljuk vagy általánosítsuk őket, vagy, ami még jobb, pontosítsuk és differenciáljuk az egyetemesség iránt bejelentett igényüket. Husserl azt tanította, hogy az embernek alá kell merülnie az egyediségben annak érdekében, hogy felfedezhesse benne a változatlant, Koyré (1966) pedig, aki hallgatta Husserl előadásait, megállapította, hogy Galileinek nem volt szüksége arra, hogy a végtelenségig ismételtesse a lejtővel kapcsolatos kísérleteit ahhoz, hogy a tárgyak szabadesésére vonatkozó modelljét felállíthassa. Egy jól megkonstruált egyedi eset képes túlmutatni az egyediségen.

*A La Distinctionnal szemben az a kritika is megfogalmazódott, hogy az adatok már elavultak...*¹¹⁴

Valójában a kutatás egyik célja, hogy *transzhistorikus állandókat* vagy viszonylag stabil és tartós struktúrák közötti viszonyokat tárjon fel. Ebből a nézőpontból kevésbé számít, hogy az adatok esetleg öt vagy tíz évvel korábbról származnak. Ezt az is bizonyítja, hogy a diszciplínák terében kibontakozó legfőbb opposzió egyrészt a bölcsészkarok és a természettudományi karok, másrészt a jogi fakultások és az orvostudományi karok között ugyanaz a réges-régi opposzió, amelyet már Kant (2000 [1798]) is leírt a *Der Streit der Fakultäten* (A fakultások vitája) című művében egyrészt az evilági hatalmaktól közvetlen függésben lévő és így valamiféle társadalmi delegációból tekintélyt merítő karok, másrészt azon fakultások között, amelyek képesek kitermelni magukból saját létüket, és amelyek tekintélye a tudományosságon nyuszik (a természettudományi karok tipikusan ebbe a csoportba tartoznak).¹¹⁵

A legékeesebb bizonyítéka annak, hogy az oktatás vagy a kulturális fogyasztás ökonómiája területén tett tudományos megállapításaim általános

¹¹⁴ Lásd például Hoffman (1986). Jenkins (1986: 105) ennek a bírálatnak egy karikatúrisztikus változatát adja elő, amikor azt írja, hogy „az adatgyűjtés és az adatok publikálása között olyan sok idő telt el [...], hogy emiatt a könyv nagy része érthetetlenül vált mindazok számára, akik nem jártasak a kulturális archeológiában”.

¹¹⁵ A *La Noblesse d'État*-ban (Bourdieu, 1989a; lásd továbbá 1987e) Bourdieu a mezők tartósságát más, kísérleti módon is igyekszik verifikálni azáltal, hogy megmutatja, a franciaországi ún. nagy iskolák mezőjének struktúrája, amelyet az elítélő intézmények, valamint ezen iskolák és az oda vezető hatalmi pozíciók (és ezek az iskolák szintén a hatalmi pozíciókba vannak visszacsatolva) közötti objektív pozícióbeli különbségek és távolságok összessége alkot, feltűnően nagy állandóságot – gyakorlatilag változatlanyságot – mutat 1968-tól napjainkig annak ellenére, hogy látványosan megcsúszottak az üzleti főiskolák, az egyetem pedig folyamatosan hanyatlik. Ugyanez érvényes arra az almezőre, amelyet az epizkopátus jelentett a francia hatalmi mezőn belül az 1930-as és az 1980-as évek között (Bourdieu – Saint Martin, 1982).

érvényűek, az, hogy ezeket máskor és máshol végzett empirikus kutatások folyamatosan megerősítik. Így azok a sok pénzt felemészítő kutatások, amelyeket Franciaország Kulturális Minisztériuma négyévente megrendel, lényegét tekintve (a minisztérium szégyenére) megerősítik azokat a következtetéseket, amelyekre huszonöt évvel korábban jutottam az európai múzeumok látogatóival, a fényképezéssel és a képzőművészeti alkotásokkal stb. kapcsolatban (Bourdieu–Darbel, 1966; Bourdieu–Boltanski–Castel–Chamboredon, 1965). És ugyancsak nincs olyan hét, hogy meg ne jelenne egy könyv vagy egy tanulmány, amely rámutat arra, hogy a társadalmi osztályok újratermelődésének háttérében meghúzódó mechanizmusok, amelyeket az 60-as években írtam le, szembemenne a kor uralkodó képzetével (különösen pedig azzal a szívós mítosszal, miszerint Amerika a társadalmi mobilitás paradicsoma), olyan egymástól igen eltérő országokban is kimutathatók, mint például az Egyesült Államok, Svédország vagy Japán (Bourdieu, 1989f)¹¹⁶. Mindez arra utal, hogy amennyiben Franciaország kivételnek számít, ahogyan az gyakran elhangzott a munkámra való reakcióként, akkor ezt valószínűleg főként úgy kell értenünk, hogy kivételes, vagyis nonkonformista kutatások tárgya volt...

*Pontosan, egymástól igen eltérő elméleti irányzatok képviselői – például Bidet (1979), DiMaggio (1979), Collins (1981b), Jenkins (1982), Sulkunen (1982), Connell (1983), Aronowitz és Giroux (1985), Wacquant (1987), Gartman (1991) – bírálták az Ön által kidolgozott modelleket arra hivatkozva, hogy azok túlságosan statikusak és „zártak”, és így kevés lehetőséget biztosítanak az „el-lenállásra”, a változásra és a történetiség figyelembe vételére.*¹¹⁷ Az Homo academicus részben válaszol erre a felvetésre azáltal, hogy egy konkrét társadalmi és politikai törést, 68 májusát elemzi azzal a céllal, hogy felszámolja a

¹¹⁶ Az Egyesült Államokkal kapcsolatban lásd például Collins, 1979; Oakes, 1985; Cookson–Perrell, 1985; Karabel, 1984; Brint–Karabel, 1989; Karen, 1991; Svédországgal összefüggésben Jonsson, 1987; Broady–Palme 1992; Ausztráliával kapcsolatban Graetz, 1988; Teese, 1988; Japánra vonatkozóan Miyarima, 1990; Miyarima et al., 1987; végül pedig egy átfogóbb összehasonlító és történeti elemzésre példa: Detleff–Ringer–Simon, 1987.

¹¹⁷ Lássunk ezzel kapcsolatban két tipikus kritikát: Karabel és Halsey (1977: 33) szerint Bourdieu elmélete „szigorúan véve nem az oktatási rendszeren belüli konfliktus elmélete, mivel az általa felrajzolt séma kizárja azt, hogy a munkásosztály szembeszegüljön a bürokrácia hegemoniájával”. Giroux (1983: 92) pedig kijelenti, hogy a francia szociológus szemében „a munkásosztály felett gyakorolt uralom [...] egy olyan orwelli rémálomra hasonlít, amely legalább annyira visszafordíthatatlan, mint amennyire igazságtalan”.

szembenállást újratermelődés és átalakulás, strukturális történetiség és esemény-történet között.¹¹⁸

Készséggel elismerem, hogy írásaimban használhattam olyan megfogalmazásokat, amelyek alapöt szolgáltathattak ahhoz, hogy félremagyarázzák őket – ugyanakkor azt is hozzá kell tennem, hogy a bírálatok egy részét, nem is egyszer, felszínesnek találom, és nem tudok nem arra gondolni, hogy a szerzőik talán több figyelmet szenteltek a könyveim címének, mint a bennük kifejtett elemzéseknek. Túl az oktatási rendszerről szóló második könyvem, a *La Reproduction* [Újratermelődés] címén, melynek brutális tömörsége valószínűleg hozzájárult a történelemmel kapcsolatos felfogásom leegyszerűsítő szemléletéhez, úgy gondolom, hogy bizonyos, kissé provokatív megfogalmazásaim, amelyeket a „felszabadító iskola” ideológiájával való szakítás szándéka vezérelt, emlékeztethetnek arra, amit „a legrosszabb eset funkcionális musának”¹¹⁹ nevezek. Valójában azonban többször is bíráltam mind ezt a fajta pesszimista funkcionálizmust, mind pedig azt a „dehistorizációt”, amely egy szigorúan strukturalista megközelítésből fakad (lásd például Bourdieu, 1968b; 1980b; 1987a: 56). Hasonlóképpen, nem látom, hogy az uralmi viszonyok, legyenek materiális vagy szimbolikus jellegűek, miképpen működhetnének anélkül, hogy az ellenállás valamilyen formáját ki ne termelnék magukból. A társadalom bármely szegmensét tekintjük is, az alávetetteknek mindig van lehetőségük valamekkora erőfelmutatni: a mezőhöz tartozásnak már a definíciójában is benne van, hogy lehetséges benne hatást kifejteni (még akkor is, ha csak annyit érnek el, hogy reakcióként az adott mezőben uralkodó pozíciókban lévők elkezdik az alávetetteket kizárni a mezőből).¹²⁰

¹¹⁸ Ezt elismeri Randall Collins is, aki korábban bírálta Bourdieu-t, amiért szerinte nem szentelt figyelmet a történelmi változás kérdésének: „Ezekkel az elemzésekkel Bourdieu korábbi munkáinak csorbáját kőszorít ki [...], és megnyitja az utat egy dinamikusabb elemzés előtt.” (1989: 463.)

¹¹⁹ Erre Jon Elster „fordított szociodiceaként” hivatkozik, amely „azon a hipotézisen nyugszik, hogy a lehetséges világok legrosszabbikában minden a lehető legrosszabb irányba mutat” (1990: 113).

¹²⁰ Az oktatásszociológiában szokás, ha ugyan nem vált egyenesen rítussá, szembeállítani Bourdieu „strukturális újratermelődésének” modelljét (lásd például McLeod, 1987; Wexler, 1987; Connell, 1983: 151) azokkal a megközelítésekkel, amelyek az uralkodók ellenállását, küzdelmét, „kreatív praxisát” hangsúlyozzák vagy kimondottan ünneplik. Ez utóbbi megközelítéssel tipikusan a birminghami Center for Cultural Studies kutatóit (Richard Hoggart, Stuart Hill, Dick Hebdige, Paul Corrigan, Paul Willis, John Clark stb.), valamint a frankfurti iskolából kibontakozó bizonyos marxista irányzatokat szokás azonosítani. Ily módon Foley (1989) megjegyzi, hogy Willist „gyakran ünneplik itt az Egyesült Államokban azért, hogy visszaemelte a szubjektivitást, a voluntarizmust, vagyis a népet, a hősi munkásosztályt az osztályelemzésbe [...]”. Ily módon megóvja az osztályelemzést a „tár-

A diszpozícióknak a körülményekhez történő igazodása háttérben meghúzódó logika lehetővé teszi annak megértését, hogy az alávetettek esetében több alávetettséget (és kevesebb felforgatást vagy ellenállást) kell feltételeznünk annál, mint ahogy azok teszik, akik az alávetettek helyzetére az uralkodók vagy az uralkodó-alávetettek, vagyis az értelmiségiek szemével (vagyis habitusával) tekintenek (Bourdieu, 1980d). Vagyis nem arról van szó, hogy tagadnám az ellenállásra hangolt diszpozíciók létét, ahogyan a szociológiának is az az egyik legfőbb feladata, hogy megvizsgálja, ezek a diszpozíciók milyen körülmények között jönnek létre társadalmilag, lépnek ténylegesen

sadalmi újratermelődés teoretikusainak” – mint Bowles és Gintis (1976) vagy Bourdieu és Passeron (1970) – strukturális determinizmusától.

Tévesen ebben az oppozícióban szokás értelmezni Bourdieu pozícióját (lásd ezzel kapcsolatban Thapan, 1988; Harker–Mahar–Wilkes, 1990), valamint a birminghami iskolához fűződő viszonyát. Először is, amennyiben Bourdieu „az iskola konzervatív funkcióját” hangsúlyozza, ezt az 1960-as évek elméleti és politikai klímájára adott reakcióként teszi, azt ugyanis olyan fogalmak határozták meg, mint az *achievement*, az iskolai meritokrácia vagy „az ideológiák vége” (Bourdieu, 1989f). Bourdieu szándékosan emeli ki ezeket a kevésbé látható funkciókat és folyamatokat, amelyek éppen azért tudnak hatékonyan működni, mert észrevétlenek maradnak. Másodszor, a diákok által kifejtett ellenállás könnyen összeütközésbe kerülhet az osztály- és gender-hierarchiákat újratermelő mechanizmusokkal, amint arra Willis is rámutat egy angliai ipari nagyvárosban élő munkásosztálybeli fiatal „srácok” [lads] „elleniskolai kultúrájáról” írt monográfiájában (1977). Berger (1989: 180) megjegyzi, hogy Willis „etnográfiai eszközökkel írja le a »habitus« és a »cselekvés« egymásba fonódását, amelyet Bourdieu az elmélet szintjén oly meggyőzően körvonalaz”. Végül az, hogy vajon az ellenállás képes-e a meglévő uralomgyakorlási formákat felszámolni, nem elméleti, hanem empirikus kérdés. Bourdieu több ízben is meglepettségének vagy egyenesen megdöbbenésének adott hangot, látva, hogy a diákok „cselekvésre való képességei ellenére” az osztálystruktúrák egyenlőtlensége mennyire tartós (a nagy iskolák hallgatóival kapcsolatban lásd Bourdieu, 1989a: 225–264). A merev determinizmusok, amelyekre ráirányítja a figyelmet, a szemében olyan megfigyelhető tények, amelyekről minden körülmények között be kell számolni (lásd lejjebb a 6. szakaszt).

Végül, Bourdieu már igen korán együttműködött a birminghami iskolával, ami sokkal inkább két megközelítés komplementer viszonyára, semmint szembeállásra utal (Elridge, 1990: 170). Richard Hoggartnak (a központ első igazgatójának) a brit munkásosztály kultúrájával foglalkozó klaszikus tanulmánya például franciául *La Culture du pauvre* [A szegénység kultúrája] (1957) 1970 címen jelent meg az Éditions de Minuit könyvkiadó gondozásában abban a sorozatban, amelynek szerkesztője ekkor Bourdieu volt. Az *Actes de la recherche en sciences sociales* már 1977-ben közölt egy olyan cikket, amelyben Willis a megjelenés előtt álló *Learning to Labour* [Munkássá nevelve] (1977) című könyvének legfőbb eredményeit ismertette. Ebben az időszakban Stuart Hall is követte Bourdieu munkásságát, amelyet nagyra értékelt (1977: 28–29). Raymond Williams ismertette őket össze egymással, aki maga is bemutatta saját kutatását Bourdieu-nak az École normale-on tartott szemináriumán, majd az *Actes de la recherche en sciences sociales*-ban publikálta is (Williams, 1977). Richard Nice, Bourdieu elsőszámú angol fordítója az 1970-es években szintén dolgozott a birminghami Center for Cultural Studiesban, ahol népszerűsítette is Bourdieu kulcsfontosságú szövegeinek első fordítás-változatait (lásd a *Two Bourdieu Texts* [Két szöveg Bourdieu-tól] című sokszorosított anyagot, CCCS, no. 46, 1977). A *Media, Culture and Society* Bourdieu-vel foglalkozó különszámához (1980. július) írott bevezetőjében Garnham arra hívja fel a figyelmet, hogy ebben a számban mennyire egy irányba mutat Corrigan és Williams álláspontja és a „bourdieu-i projekt”, amelyet „a kultúra egy határozottan materialista elméletének megvalósítása és a kultúrának egy ebből kibontakozó gyakorlata és politikája” felé tett fontos lépéseként azonosított (vol. 2, no. 3: 208).

működésbe és válnak politikailag hatékonyra.¹²¹ Az ellenállás elméletei azonban, amikor egyfajta spontaneista populizmus felé fordulnak (Giroux, 1983; Scott, 2009 [1990]), gyakran elfeledik, hogy az uralomgyakorlás antinómiája az alávetettek kezét is megköti. Például az oktatási rendszerrel szemben iskolakerüléssel vagy bűnözéssel lázadó, Paul Willis (1977) által leírt „srácok” csak azt érik el, hogy kizárják őket a rendszerből, és ez bezárja őket az alávetettség helyzetébe, jelen esetben a hanyatlásra ítélt ipari munkásság egyik frakciójába. Ezzel szemben, ha az asszimilációt választják az iskolai kultúra elsajátítása révén, ez azt jelenti számukra, hogy az intézmény „magába szívja” őket, és méltatlan helyzetbe kerülnek. Az alávetetteknek gyakran hasonló dilemmákkal kell szembenézniük, és két olyan megoldás közül kénytelenek választani, amelyek bizonyos szemszögből egyformán rosszak (bizonyos értelemben ugyanebbe a helyzetbe kerülnek a nők vagy a stigmatizált etnikumok is).¹²²

¹²¹ Egy tanulmányában, amelyben a házasságkötési gyakorlatok változásával foglalkozik szülőfalujában, Béarn régiójában, Bourdieu (1989c: 20–25) rámutat arra, hogy a helyi parasztság viszonylagos autonómiája és mikrokozmoszána zártága (a piaci viszonyok még alig szűrődtek be, emellett kettős – földrajzi és kulturális – értelemben is elszigetelt tette lehetővé), sőt hatékonyra azt a fajta kulturális ellenállást, amely a paraszti értékeket nem egyszerűen alternatívaként tetelezte, hanem egyenesen szembeállította az uralkodó városi kultúrával (lásd még a béarni földművesek körében a fényképezés szerepéről szóló tanulmányt: Bourdieu–Bourdieu, 1965. Suaud (1978) részletesen elemzi, hogy milyen hatással járt a helyi társadalmi terek „megnyílása” a vidéki Vendée-ban a vallási gyakorlatok és a papi hivatás elort. Pinçon (1987) azt írja le, hogy miképpen bomlottak fel a munkáshagyományok egy délkelet-franciaországi monoindusztriális város gazdasági átszerveződését követően. Ezzel szemben Rogers (1991) árnyalt elemzését adja a gazdasági változások és a kulturális állandóság közötti dialektikus viszonyok egy aveyroni faluban a második világháborút követően. Bourdieu-nek az algériai parasztság felszámolódásával és a nagyvárosi (szub)proletariátus kialakulásával kapcsolatos kutatása a kulturális reziliencia és ellenállás társadalomtörténeti körülményeit körvonalazza gyarmati kontextusban (Bourdieu–Sayad, 1964; Bourdieu, 1977a). Lásd még elemzését a mágiáról mint az üdvjavak előállításának és manipulálásának monopolizálásával szembeni ellenállásról (Bourdieu, 1971c).

¹²² Philippe Bourgois (1989) öltelen szemlélteti az uralomgyakorlás ezen antinómiáját a kelet-harlemi crackdílerek „terrorkulturájával” foglalkozó tanulmányában, amely „kultúra” lehetővé tette a dílernek számára, hogy az ekkor expanzióban lévő feketegazdaságban sikeresen működhessen. Tanulmányában rámutat arra, hogy „az erőszak, a bűnözés és a visszaélés a belvárost elárastó droggal megannyi megnyilvánulási formája az »ellenállás kulturájának«, amely a fehér, rasszista és gazdaságilag kirekesztő többségi társadalommal szemben határozza meg önmagát. Az ellenállás e kultúrája azonban csak fokozza az elnyomást és az önpusztítást. [...] Tragikus módon éppen a rendszer elleni harc folyamata az, ami erősíti a kollektív traumát.” (1989: 627–629.) Pialoux (1978) egy másik példán keresztül szemlélteti az osztályellenállás várakozásokkal ellentétes hatását abban a tanulmányában, amelyben azt elemzi, hogy milyen stratégiákat alkalmaztak a munkaerőpiacon a Párizs „vörös külvárosainak” stigmatizált lakótelepein élő fiatalok. Ebben az esetben a túlzott kizsákmányolással szembeni fellépés és az egyéni és kulturális megaláztatás elutasítása, amely a hagyományos üzemi bér munkásságra jellemző, afelé tereli ezeket a fiatalokat, hogy aktívan keressék az ideiglenes munkalehetőségeket leértékelt formáit, amelyek közvetlenül összefüggnek az ipari nagyvállalatok egyre növekvő szegmensének szükségleteivel, ami csak fokozza prekaritásukat.

Történetileg és kollektív szinten mindez két olyan alternatív választási lehetőséget jelent, amelyek közül az egyik a „populáris kultúra” ünneplése, melynek szélsőséges formája a proletkult, amely bezárja a munkásosztályt saját történelmének egy adott állapotába, a másik pedig az, amit „populiculture”-nek (populikultúra) nevezek; ez a kulturális felzárkóztatásra irányuló politikai intézkedéseket jelent, amelyek az alávetettek számára hozzáférhetővé teszik az uralkodó kultúrát vagy legalábbis annak egy egyszerűsített változatát (ami nagyjából azt jelenti, hogy a munkásokat operába járó kispolgárokká kell alakítani). Kényes kérdésről van szó, és világos, hogy a körülötte kibontakozó viták sokkal többet mondanak el azokról – és az iskolához, a kultúrához vagy a „néphez” fűződő viszonyokról –, akik részt vesznek benne, mint a vita kézzelfogható tárgyáról.¹²³

A „népi kultúrát” ünneplő populista szövegeket a mai kor „pásztorjátékainak” tekinthetjük. Akárcsak Empson (1935) szerint a pásztorjáték, úgy az uralkodó értékek látszólagos visszájára fordításával ezek a szövegek is megerősítik a társadalmi világ egységének fikcióját, megerősítve ezáltal az alávetettek saját alávetettségükben, az uralkodókat pedig uralomgyakorlásukban. A társadalmi rend háttérben meghúzódó alapelvek visszájára fordításának ünnepléseként a pásztorjáték egyfajta nemességet kölcsönöz az alávetetteknek, amelynek alapja a saját helyzetükhöz (melyet igyekszik velük elfeledtetni) való hozzáigazodásuk, vagyis a fennálló renden belüli alávetett helyzetük és alávetettségük az e rend alapjául szolgáló hierarchiaképző elveknek (többek között az argó kultuszára és, tágabb értelemben, a népies nyelvre, a régimódi paraszti múltba forduló ünneplésre vagy, egy másik területen, a „bűnözői közeg” dicsőítő leírására, illetve, hogy egy hozzánk közelebb álló példát említsek, a rapzene bizonyos értelmiségiek általi csodálatára gondolok).

¹²³ Egy a „nép” szó használatáról szóló előadásában Bourdieu (1987a: 180) rámutat arra, hogy a „populáris kultúrával” kapcsolatos diskurzusokat nem lehet elfelejteni anélkül, hogy el ne ismernénk, ez a fogalom mindenekelőtt az értelmiségi mezőben vívott harc egyik téje: „A nép különböző reprezentációi ily módon a néphez való lényegi viszonyulásnak (az adott mezőben érvényes szóhasználatra vonatkozó tilalmak és normák függvényében) transzformált kifejeződései. Ez a viszonyulás függ a szakértők mezőjében – tágabban pedig a társadalmi mezőben – elfoglalt pozíciótól, és függ attól az úttól is, amely ehhez a pozícióhoz vezetett.” A „populáris nyelvhasználat” és az argó mint tudományos konstrukció ezzel rokon bírálatáról, amelyet a skolasztikus távolságtartás tett lehetővé, és amely éppen azt a valóságot számolja fel, amelyet meg kíván ragadni, lásd „Vous avez dit »populaire«?” (Bourdieu, 1983a), valamint Delsaut (1976) empirikus igazolását.

Többen is elitistának, sőt politikai értelemben konzervatívnak bélyegezték azt, hogy Ön elutasítja a „populáris kultúra”¹²⁴ kifejezés használatát. Kifejtené, hogy mit gondol erről?

Aki azzal vádol engem, és ez néha elő is fordult, hogy szentesítem a populárisnak nevezett kultúra és a magaskultúra közötti különbséget, vagyis, röviden, hogy *jóváhagyom* az uralkodó kultúra felsőbbbségét (vagy fordítva – attól függően, hogy a bíráló „forradalminak” vagy konzervatívnak tartja-e magát), az figyelmen kívül hagyja értékítéletek és értékvonatkoztatás weberi megkülönböztetését (Weber, 1959 [1919]). Azok, akik ezt mondják, a tudós által megfogalmazott értékítéletnek hiszik azt, ami valójában nem más, mint az általa vizsgált ágenseknek a bizonyos értékekre való – objektíve megragadható – hivatkozásaival kapcsolatban megfogalmazott tényítélet. Itt a szociológiai diskurzus egyik legbonyolultabb kérdéséről van szó. A társadalmi világgal kapcsolatos hétköznapi diskurzusok legtöbbségének nem az a célja, hogy leírja, *milyenek* az érintett valóságok (az állam, a vallás, az iskola stb.), hanem hogy meghatározza, *mennyit érnek*, hogy jók-e vagy rosszak, vagyis röviden, hogy értékítéleteket fogalmazzon meg velük kapcsolatban. Az egyszerű kijelentést megfogalmazó tudományos diskurzust tehát könnyű jóváhagyásként vagy kritikaként értelmezni. Legalább ugyanolyan gyakran vetették a szememre, hogy elismerően szólok az uralkodó kultúráról és annak értékeiről (tökéletesen félreértve ezáltal a legitimitás fogalmát), mint azt, hogy az alsóbb osztályok életstílusát ünneplem (például azáltal, ahogyan a munkáscsaládok étkezéseit leírom).¹²⁵ Aki azt gondolja, hogy a felszámolásához elegendő lenne tagadni, hogy a diskurzusban is megjelenik az a magaskultúra és populáris kultúra közötti dichotómia, amely a valóságban is létezik, az egyszerűen a mágiában hisz. Az utópizmusnak vagy a moralizmusnak egy naiv válfaja ez (akármennyire rokon-szenvesek is John Dewey (1966 [1916]) állásfoglalásai a művészettel vagy az oktatással kapcsolatban, ő maga nem volt képes kilépni abból az optimista moralizmusból, amely oly népszerű volt az ő korában, valamint az ő nemzeti

¹²⁴ „Nem az a kérdés, hogy *számonra* létezik-e »populáris kultúra«. A kérdés az, hogy van-e a valóságban valami, ami hasonlít arra, amit a »populáris kultúráról« beszéző emberek így neveznek. És erre a kérdésre az a válaszom, hogy nincs.” (Bourdieu, 1980b: 15.)

¹²⁵ Lásd Bourdieu, 1979a: 204–222, 444–448. Grignon és Passeron (1989) a populizmus (az autonómia és a populáris kulturális formák feddhetetlenségének visszájára fordított ünneplése) és a mizérabilizmus (a populáris kultúra leegyszerűsítése a kulturális uralom passzív mellékterméke) e kettős kísértését elemzi.

filozófiai és politikai hagyományában). Érdektelen, hogy én személyesen mit gondolok erről a dichotómiáról, ettől az még létezik a valóságban, mégpedig olyan hierarchiák formájában, amelyek nemcsak a társadalmi mechanizmusok objektivitásában gyökereznek (gondoljunk az iskolai piac büntető és jutalmazó funkciójára), hanem az osztályozási sémák, az ízlések szubjektivitásában is, amelyek, ahogyan arra magam is rámutattam, és amint azt mindenki tudja (a gyakorlatban), maguk is hierarchizáltak.¹²⁶

Aki tagadja az értékelő dichotómiák létét, az az erkölcsből próbál meg politikát csinálni. Az értelmiségi mező alávettjei mindig is üzték ezt a fajta *radical chicet*, amely a társadalmilag alsóbbrendű kultúráknak vagy a legitim kultúra kevésbé jelentős műfajainak a rehabilitálását jelenti (ezt tette Cocteau is, mikor a századelőn szenvedélyesen kiállt a dzsessz mellett). A hierarchia szóbeli leleplezésével önmagában nem jutunk sokra, ha ezzel párhuzamosan nem törekszünk azoknak a körülményeknek a gyökeres átalakítására, amelyek ezt a hierarchiát létrehozzák egyrészt a valóságban, másrészt a fejekben. Ahelyett, hogy beérnénk pusztán diskurzusokkal, arra kell törekednünk – és ezt nem győzöm ismételgetni –, hogy a valóságban is kiterjesszük a hozzáférést a jelenben rejlő egyetemességhez.¹²⁷

Láthatóan nem kerülte el az Ön figyelmét, hogy voltak olyanok, akik a La Distinction vagy a L'Amour de l'art-t (Bourdieu, 1979a; Bourdieu–Darbel, 1966) szó szerint értelmezték, ezért a szociológust olyan nyárspolgárként vagy inkvizítorként ábrázolják, aki harcot hirdetett a művészet és a filozófia ellen.

¹²⁶ Lawrence Levine-nak (2011 [1988]) a képzőművészet „szakralizálódásával” kapcsolatos történeti kutatása rámutat arra, hogy az Egyesült Államok esetében az a folyamat, amelynek során a magaskultúra (*highbrow*) és a populáris kultúra (*lowbrow*) elkülönítése végbement, fokozatosan intézményesült szervezetek és értékelő kategóriák formájában. Ugyancsak lásd DiMaggio, 1991.

¹²⁷ Másutt Bourdieu kifejti: „Mit is csinálunk akkor, amikor például »populáris esztétikáról« beszélünk, vagy amikor minden erőnkkel azon vagyunk, hogy a népet összefüggésbe hozzuk azzal a »populáris kultúrával«, amely őt tökéletesen hidegen hagyja? Amikor eltekintünk attól, hogy elvégezzük a gyakorlati érdekek zárójelbe tételeit lehetővé tevő társadalmi feltételek zárójelbe tételeit – a gyakorlati érdekeket akkor tesszük zárójelbe, amikor tisztán esztétikai ítéletet mondunk valamiről –, akkor ezáltal egészen egyszerűen univerzálisként tételezzük azt a konkrét esetet, amelyben mi magunk vagyunk, vagy, nyersebben megfogalmazva, tudattalanul és *teljes mértékben teoretikus módon* minden embert felruházunk [...] azzal a kiváltságos gazdasági és társadalmi helyzettel, amely a tisztán esztétikai ítéletalkotás előfeltétele. A legtöbb olyan emberi alkotás, amelyet egyetemesnek szokás tekinteni – jog, tudomány, művészet, erkölcs, vallás stb. –, elválaszthatatlan a skolasztikus nézőponttól, valamint azoktól a gazdasági és társadalmi feltételektől, amelyek ezt a nézőpontot lehetővé teszik, és amelyekben nincs semmi egyetemes.” (Bourdieu, 1990g: 385–386.)

Ha hasonlóképpen nagy szavakat szeretnék használni, akkor úgy fogalmaznék, hogy ezek az olvasatok éppen az ikonológust vádolják ikonoklazzmussal. Ha teljesen őszinte akarok lenni, akkor nem tagadhatom, hogy a kiábrándult hívők ikonoklazzmusa hozzájárulhatott a hit felfüggesztéséhez, ami a kulturális (és mindenekelőtt filozófiai és művészeti) gyakorlatok bármiféle objektíváló elemzésének az előfeltétele. A látványos szakítások és agresszív provokációk azonban – amelyekből néhány művész művészeti performanszt csinált – ma is igen gyakran az önmaga ellen forduló kiábrándult hit megnyilvánulásainak tekinthetők. A nihilizmus a művészetben, a negatív teológiához hasonlóan, továbbra is gyakran az Isten-Művészet iránti hódolat egy formájaként jelenik meg (mindezt igen világosan tudnám szemléltetni azt hangsúlyozva, hogy például Nietzsche-nek – 1973 [1872] – a kultúrával és az oktatással szembeni kirohanásai, akármennyire szabadoknak és megvilágító erejűeknek tűnhettek is, miért maradtak meg az ezek létrehozásának társadalmi körülményei által kijelölt keretek között, vagyis miért kapcsolódtak Nietzsche-nek a társadalmi térben és, pontosabban, az egyetemi térben elfoglalt pozíciójához).

Mindezek fényében úgy gondolom, hogy egy bizonyos fajta szakítás a művészi hit legnaivabb formáival a legelemibb előfeltétele annak, hogy a művészetet és a kultúrát elemzés tárgyává tehessük. Ez az oka annak, hogy a művészetszociológia mindig képes meghökkenteni a „magaskultúra” (vagy a „nagy művek”) naív híveit vagy farizeus védelmezőit, akiktől, mint azt még mostanában is láthatjuk Franciaországban vagy az Egyesült Államokban, gyakran legalább olyan távol áll az arisztokratikus műélvező felszabadult fesztelensége, mint az avantgárd művész provokatív szabadsága. Noha én ez utóbbiakat érzem magamhoz nagyon közel – kétségkívül a pozíciók homológiája okán –, nem foglalkozom állást a szűk értelemben vett művészeti mezőben (ahogyan például néhány évvel ezelőtt is visszautasítottam az együttműködést egy „konceptuális festővel”, Alain Kirilivel, aki azóta ismertté vált New Yorkban, és aki a *L'amour de l'art* című könyvéből szeretett volna egy statisztikai táblázatot kiállítani, ehhez pedig egy, a művész és a szociológus közötti beszélgetést bejátszani). Noha „műélvezőként” nekem is jobban tetszenek bizonyos festők ebben a mezőben (ami annyit mindenképpen jelent, ha valaki kételkedne ebben, hogy nem vagyok közömbös a művészet iránt, még kevésbé ellenséges vele szemben, ahogyan egyesek sugallják), de nem vagyok része ennek a mezőnek, így azt elemzési tárgyként kezelem. Leírom a mezőt alkotó pozíciók terét, mint a műalko-

tásnak nevezett modern fétistárgy előállításának helyét, vagyis azt a világot, amely objektíve a *műalkotásba vetett hit előállítására* van beállítva (Bourdieu, 1977b). (Ez érthetővé teszi a művészeti és a vallási mező közötti analógiát, amelyen sokan megrökönyödtek. Semmi sem hasonlít jobban egy szentföldi zarándoklatra, mint amikor utazásszervezők ezrével szerveznek utakat Salzburgba a Mozart-emlékévé alkalmából.¹²⁸) Ez teszi lehetővé számomra – ahogyan azt a Flaubert-korabeli irodalmi mezővel vagy Manet kapcsán a művészi mezővel is tettem (Bourdieu, 1975c; 1983d; 1988f; 1987g; 1987m) –, hogy rákérdezzek arra, milyen viszonyban áll egymással egyrésről a mezőben a különböző művészek által elfoglalt pozíciók tere, másrésről a kapcsolódó (és a témájuk, formájuk, stílusuk stb. által meghatározott) műalkotások tere.

Röviden, megállapítható, hogy mind a termelők, mind a fogyasztók esetében a művészi állásfoglalások (a preferenciák, az ízlés) megfelel az első esetben a termelés mezőjében, a másodikban pedig a társadalmi térben elfoglalt pozíciónak. Ami azt jelenti, hogy a művészi hit, vakhit vagy farizeus áhítat minden formája, sőt még a kulturális rituálék alól felszabadult hit esetében is (amelyet a megalkuvást nem tűrő szociológia lehetővé tud tenni...) számolnunk kell bizonyos lehetőségfeltételekkel. Igencsak rájár a rúd a művészi „összetalálkozás” misztikus reprezentációjára, a művész és a művészet spontán kultuszára annak szent helyeivel, kötelező rítusaival és rutinszerű áhítatával együtt. De mindenekelőtt a kultúra „régizagdjaira”, akik körömszakadtukig védelmezik a néhány megmaradt különbséget, vagyis válogatás nélkül a humanista kultúrát, a latin nyelvet, a helyesírást, a klasszikusokat, a Nyugatot stb. Viszont én nem tehetek annál többet, mint hogy remélem, hogy a tabukat döntő kritika, amelynek lehetősége van felvertetni magát a szociológiai elemzés eszközével, képes lesz a művészet ritualizmustól és exhibicionizmustól mentes tapasztalatát pajzsra emelni.

Az Ön munkássága tehát nem „a kizárólag az osztályhoz tartozás jeleként és hivalkodó fogyasztásként felfogott esztétika általános elítélésére” irányul (Jameson, 1990: 132; lásd még Bürger, 1990; Garnham, 1986), és nem ítél bennünket, ahogyan azt olykor az Ön szemére vetik, egyenlőtlen relativizmusra?

¹²⁸ „A kultúraszociológia a mai kor vallásszociológiája” (Bourdieu, 1980b: 197). Ezzel kapcsolatban lásd még „Haute couture et haute culture”, valamint „Mais qui a créé les «créateurs?»” in Bourdieu, 1980b: 196–206 és 207–221; továbbá 1988a.

Természetesen nem. A művészeti mezőben olyan objektíve orientált és kumulatív folyamat megy végbe, amelyekből művek születnek. Ezek tisztításról tisztításra, finomításról finomításra a kiteljesedés olyan szintjei felé mozognak el, amelyek élesen elkülönítik őket a művészi kifejezés azon formáitól, amelyeket nem ez a történelem termelt ki magából. (A *La Distinction*-hoz eredetileg írtam egy utószót a kulturális relativizmusról, azonban ez kéziratban maradt. Inkább kihagytam a könyvből, mert attól tartottam, hogy ezzel csak semlegesíteném a fetisizista hit bírálataival kiváltott hatást. A művészet istene halott, én pedig most feltámasztom?)

Durkheim is felveti ezt a kérdést, amikor *A vallási élet elemi formáiban* (1991 [1912]) azon töpreng, hogy vajon nincs-e valami univerzális a kultúrában. Erre igenlő választ ad: szerinte ez az aszkézis. A kultúra mindenütt a természettel szemben jön létre, vagyis erőfeszítés, gyakorlás, szenvedés által; minden emberi társadalom a természet fölé helyezi a kultúrát. Ha kijelenthetjük, hogy az avantgárd festmények magasabb rendűek, mint a külvárosi szupermarketekben árult színes nyomatok, ezt többek között azért tehetjük meg, mert az utóbbiak történetiség nélküli produktumok (vagy egy negatív történelem fejleményei, amely a korábbi idők nemes művészetének aprópénzre váltását jelenti), míg az előbbieket csak azok tudják élvezni, akik tisztában vannak a korábbi művészeti tevékenységek viszonylagosan kumulatív történetével, vagyis az elutasítás és meghaladás soha véget nem érő folyamatával, amely elvezet a jelenhez – gondoljunk például a költészet „antiköltészeti” irányzatára (amely nem működik anélkül, hogy tisztában ne lennénk a művek közötti formai különbségekkel).

Ebben az értelemben állíthatjuk azt, hogy a „magasművészet” egyetemesebb. Azonban, amint azt már hangsúlyoztam, ezen egyetemes művészet elsajátítási lehetőségei nem egyetemesen adóttak. A *L'Amour de l'art*-ban (Bourdieu–Darbel, 1966) rámutattam arra, hogy a „magasművészethez” való hozzáférés nem az egyéni képességek vagy adottságok, hanem a kulturális örökség és az (osztály)műveltség függvénye.¹²⁹ Elfogadhatjuk, hogy Kánt esztétikája valódi, de csak azok esztétikai tapasztalatának fenomenológiájaként, akik a szkolé, a szabadidő és a gazdasági szükségszerűségektől és a

¹²⁹ „[A szociológus] logikai és tapasztalati úton megállapítja, hogy [...] az esztétikai élvezethez szükséges jártasság tanulást és, jelen esetben, megszokáson és gyakorláson keresztül tanulást feltételez, olyannyira, hogy a művészet és a művészszerű mesterséges produktumként ez az élvezet, amelyet természetesként élnek meg vagy szeretnének megélni, valójában az élvezet kiművelt formája.” (Bourdieu–Darbel, 1966: 162.)

gyakorlati kényszerektől való mentesség termékei. Ez a megállapítás olyan kultúrpolitikához vezet, amely nemcsak a kevés kiváltságos kiváltságaként megjelenő kultúra védelmezésének „abszolutizmusával”, hanem azok relativizmusával is szembehelyezkedik, akik, mivel elméletükből és gyakorlatukból egyaránt kihagyják a valóságban meglévő különbségeket, egészen egyszerűen jóváhagyják a tömegek kirekesztését a kultúrából (lásd Bourdieu, 1990g).

Melyek lehetnek egy efféle kultúrpolitika társadalmi alapjai, és vajon realisan elvárható-e az egyetemesség monopóliumának birtokosaitól, hogy szerepet vállaljanak saját kiváltságuk felszámolásában?

Valóban ebben áll minden kultúrpolitika egyik legfontosabb ellentmondása. Se szeri, se száma a rosszhiszeműség azon stratégiáinak, amelyek révén a kultúra kiváltságosai igyekeznek igen gyakran annak látszólagos feladása révén megőrizni saját kiváltságos helyzetüket – legyen szó a kulturális kirekesztettség szóbeli nehezmenyezéséről (amelyet manapság az oktatási rendszer feltételezett csődjének a számlájára szoktak írni), az alacsonyabb rendűnek tartott kulturális formák „kisajátítással” végződő rehabilitálásáról vagy azokról az egyszerre látványos és hatástalan akciókról, amelyek a kulturális követelmények egyetemessé tételére irányulnak ama körülmények általánossá tétele nélkül, amelyek lehetővé tennék, hogy az ember meg tudjon felelni ezeknek a követelményeknek.

Amikor kultúráról, művészetről vagy tudományról van szó, nem beszélve a filozófiáról, vagyis olyan tárgyakról, amelyek a gondolkodók és a tudósok közvetlen érdeklődésére tartanak számot, fokozott szükség van a reflexív körütekintésre azokkal a spontán reprezentációkkal szemben, amelyek az értelmiségi világban bevettnek számítanak. A kultúra, a művészet, a tudomány, a filozófia, vagyis röviden: minden egyetemes érvényességre igényt tartó kulturális alkotás szociológiájának az a feladata, hogy szakítson a tudományos doxával, a gondolkodásból élők „szakmai ideológiáival”, legmélyebb hitvallásukkal és meggyőződéseikkel, és ez a szakítást végzőnek ugyanúgy fájdalmas, mint a többieknek. A kutatásomban ezért kaptak ezek a vizsgálati tárgyak kitüntetett helyet vagy abszolút elsőbbséget.

Azonban az Homo academicus nem tekinthető egyszerűen a módszeres reflexivitás tornagyakorlatának. Ebben a műben a történelmi válságok problémája is felmerül, nevezetesen annak kérdése, hogy a társadalomtudomány képes-e

legalább részben magyarázatul szolgálni arra, ami első látásra esetleges fejleménynek tűnik, vagyis egy eseményre vagy események egyedi láncolatára és, általánosabban fogalmazva, arra a kérdésre, hogy milyen viszony áll fenn társadalmi struktúra és történelmi változás között.

Az *Homo Academicus*ben, amennyire csak lehet, megpróbálok teljes képet adni 68 májusáról, és a válságok vagy a forradalmak általános modelljének néhány elemét is rögzítem (Bourdieu, 1984a, 5. fejezet, „Le moment critique”). E sajátos esemény elemzése során számos olyan vonást fedeztem fel, amelyek számomra nagyon általánosoknak tűntek. Először is, rámutatok arra, hogy az egyetemi rendszeren belül kialakuló válságot két különböző és egymástól függetlenül kibontakozó részleges válság egymásra torlódása eredményezte. Az egyik ilyen az az egyetemi oktatók körében kialakult válság volt, amelyet az oktatói kar gyors és jelentős felduzzadása, illetve az ennek hatására a különböző kategóriákba tartozó oktatók, uralkodók és alávetettek, professzorok és tanársegédek között kialakuló feszültségek okoztak. A másik a diákságot érintő és egy sor tényező – a diplomások túltermelése, a végzettségek leértékelődése, a fiúk és lányok közötti viszonyokban végbemenő változások stb. – számlájára írható válság volt. Ezek a részleges, lokális válságok aztán összeadódtak, és alkalmi szövetségekre adtak lehetőséget. Ekkor a válság jól meghatározott irányokban elkezdett hatni, és mindenekelőtt a szimbolikus javak termelését végző intézményekre (rádió, televízió, egyház stb.) terjedt át, vagyis azokra az univerzumokra, amelyekben már kibontakozófélben voltak a konfliktusok a legitim diskurzus képviselői és a trónkövetelők között.

Ezért sosem hagytam figyelmen kívül az egyetemi mezőben meglévő ellentmondásokat és konfliktusokat, amelyek ténylegesen azoknak a szüntelen változásoknak a gyökerét jelentik, amelyeken keresztül a mező magát tartósítja – és ezáltal állandóbb marad annál, mint amennyire első ránézésre tűnik. Maga a mező fogalma is a struktúra és a történelem, a megőrzés és az átalakítás között rendszerint tételezett szembenállás meghaladására épül: a mező struktúráját alkotó hatalmi viszonyok egyszerre nyújtanak lehetőséget az uralommal és a felforgatással való szembeszegülésnek, ahogyan azt 1968 májusa is világosan megmutatta. A körköröség itt csak látszólagos, mivel elegendő egy adott történelmi helyzet konkrét részleteit szemügyre venni ahhoz, hogy lássuk, a harcok, amelyeket kizárólag a struktúrán belüli pozíciók elemzése képes megragadni, miképpen határozzák meg ennek a struktúrának az átalakulását.

Általánosabban fogalmazva, kifejtene, hogy a történelem milyen szerepet játszik az Ön gondolkodásában? Nem éppen a reflexivitás egyik kitüntetett eszközének tekintí?

Természetesen erre a nagyon bonyolult kérdésre csak nagyon általános formában tudok válaszolni.¹³⁰ Elég, ha csak annyit mondok, hogy számomra a szociológia és a történettudomány elválasztása katasztrofális hatásúnak tűnik, és nélkülöz mindenféle episztemológiai alapot: minden szociológiának történetnek kell lennie, ahogyan minden történettudomány is legyen szociológiai. Az általam javasolt mezőelméletnek éppen az az egyik funkciója, hogy felszámolja az újratermelés és a változás, a statikus és a dinamikus vagy a struktúra és a történelem közötti ellentétet. Amint arra a Flaubert-korabeli francia irodalmi mezővel és a Manet-korabeli művészeti mezővel kapcsolatos kutatásaimban empirikusan is megpróbáltam rámutatni (Bourdieu, 1975c; 1983d; 1988f; 1992a és 1988g; 1987f), egy mező dinamikáját nem lehetséges struktúrájának szinkronikus elemzése nélkül megragadni, ahogyan, ezzel egyidejűleg, a struktúrát sem lehet megragadni anélkül, hogy ne elemeznénk történeti, vagyis genetikai szempontból azt, hogy miképpen jött létre, és hogy milyen feszültségek vannak a mezőt alkotó pozíciók között vagy e mező és más – főleg a hatalmi mezőhöz tartozó – mezők között.

Történelem és szociológia szétválasztásának mesterséges mivolta különösen nyilvánvaló a diszciplína csúcsán: úgy gondolom, hogy a kiváló történészek kitűnő szociológusok is egyben. A történészek azonban, különböző okokból, a szociológusoknál kevésbé érzik a szükségét annak, hogy fogalmakat és modelleket alkossanak, vagy hogy többé-kevésbé nagyzó elméleti vagy metaelméleti diskurzusokba bocsátkozzanak, és képesek elegáns leírások mögé bújtatni a gyakran diszkrécióval párosuló visszavonulásukat. A másik oldalon pedig, a társadalomtudományok jelenlegi állapotában, a „makrotörténet-írást”, amelyet jó néhány szociológus gyakorol, amikor a racionalizálódáshoz, a bürokratizálódáshoz vagy a modernizációhoz hasonló jelenségekről írnak, túlságosan gyakran továbbra is egyfajta alig leplezett társadalomfilozófia utolsó mentsváraként használják. Természetesen nagyon sok kivétel is akad, és szerencsére ezek száma jelentősen megnőtt az utóbbi években. Olyan művekre gondolok itt, mint Charles Tillyé (1990) az euró-

¹³⁰ Bourdieu erre részletesebben is válaszol in Bourdieu, 1980; Bourdieu–Chartier–Darnton, 1985; Bourdieu–Chartier, 1989. [Lásd még Bourdieu–Raphael, 1995; Bourdieu, 1999b.]

pai államok kialakulásáról, amely művek nem esnek a többé-kevésbé nyíltan funkcionista evolucionizmus csapdájába, és a teoretikus ihletettségű komparatív módszernek köszönhetően megnyitották az utat egy valóban genetikus szociológia előtt. Amire szükségünk van, az a kevésbé népszerű strukturális történetírás, amely az egymást követő állapotok mindegyikét oly módon jeleníti meg, mint amelyek egyszerre termékei a vizsgált struktúra fenntartására és átalakítására irányuló korábbi küzdelmeknek, és egyben okai is azoknak a változásoknak, amelyek a struktúrát alkotó ellentmondásokból, feszültségekből és erőviszonyokból adódnak.

A tisztán történeti események, mint például 68 májusa vagy bármely más jelentős történelmi törés megjelenését csak akkor érthetjük meg, ha rekonstruáljuk „az egymástól független öksorok” pluralitását, amelyekre Cournot (1912 [1851]) a véletlen, vagyis azon egymástól viszonylag független jelenségek különböző láncolatainak meghatározása szándékából hivatkozott, amelyek összeütközéséből a történelmi események egyedisége kibontakozik. Ezen a ponton azonban szeretném az olvasó figyelmébe ajánlani 68 májusával kapcsolatban az *Homo academicus* utolsó fejezetében kifejtett elemzésemet, amely embrionális formában már tartalmazza a szimbolikus forradalom elméletét, amelyen most is dolgozom.

Számos hasonlóság figyelhető meg az Ön munkássága (itt elsősorban azokra a történeti kutatásaira gondolok, amelyek azt vizsgálták, hogy miként alakult ki Franciaországban a 19. század második felében a művészeti mező, illetve a béarni paraszti társadalom lassú agóniájával kapcsolatos több tanulmányára), valamint a társadalom- és kultúratörténet néhány jelentős alakjának munkássága között. Itt olyan kutatókra utalnék, mint Norbert Elias, Edward P. Thompson, Eric Hobsbawm, William Sewell Jr., Moshe Lewin vagy akár Charles Tilly – de másokat is említhetnék.¹³¹ Ezek a történészek, Önhöz hasonlóan, nagy figyelmet fordítanak a mentális, kulturális és társadalompolitikai struktúrák kialakulásának hosszú távú folyamataira: a viselkedési kategóriákra, az értékelés formáira, a kulturális kifejezőmódokra, a kollektív cselekvés formáira és a társadalmi csoportokra. Miért nem kívánta jobban láthatóvá tenni ezeket a

¹³¹ Lásd például Elias, 2003 [1939]; 1974 [1969], Thompson, 1988 [1963], Sewell, 1980; 1987, Lewin, 1985; Tilly, 1986 [1978]. Számos más kutató mellett még a következőket említhetjük: Davis (1979 [1975]), Corbin (1982; 1990), Hunt (1984) és Ringer (1990; 1991) – ez utóbbi nemrégiben az értelmiség történeti vizsgálatának felelevenítését javasolta a mező fogalmából kiindulva (lásd a programalkotó írására adott válaszokat: Jay, 1990 és Lemert, 1990). Abrams a gyakorlatok bourdieui elmélete és a történeti szociológia kiterjesztett programja közötti konvergenciát hangsúlyozza.

szellemi rokonságokat? A történettudománnyal vállalt közösség hiánya annál is inkább meglepő, mivel az *Actes de la recherche en sciences sociales*-ban publikált írások egy jelentős része a szó valódi értelmében véve történeti jellegű, ahogyan az Ön közeli munkatársai és barátai közül sokan maguk is történészek (például Roger Chartier, Robert Darnton, Louis Marin, Joan Scott vagy Carl Schorske).¹³²

Attól, hogy rávilágítsak ezekre az egyébként régóta meglévő konvergenciákra és rokon vonásokra, valószínűleg az tántorított el, amikor egyes szociológusok oly nagy lendülettel bejelentették, hogy „ismét felfedezték” maguknak a történelmet.¹³³ Kétségkívül erős gyanakvással szemlélem azokat a tendenciaszerű törvényeket, amelyek a marxizmusban vagy a vele rivális elméletekben (strukturális funkcionizmus, fejlődés-gazdaságtan, historizmus stb.) népszerűek. Azon szakmai reflexek között, amelyeknek igyekszem érvényt szerezni, ott van az ellenérzés is, amelyet egy adott társadalmi univerzum két állapota közötti felületes és elnagyolt összevetésével szemben érzek (itt többek között a felsőoktatás „demokratizálódásának” problémájára gondolok), mivel az efféle összevetések normatív ítélkezésre és teleologikus okfejtésekre sarkallnak, nem beszélve azokról a tendenciákról, amelyeket a leírást magyarázatként próbálják meg eladni, szóval egy sor olyan dologról van itt szó, amelyektől kényelmetlenül érzem magam.

Természetesen az Elias által vizsgált problematika azok közé tartozik, amelyeket a lehető legnagyobb rokonszenvvel szemlélek, amennyiben, röviden, bizonyos weberi témákat visz tovább és terjeszt ki azáltal, hogy megpróbál ötvözni egymással egy történeti pszichoszociológiai folyamatot, az „udvarias” egyén kialakulását és egy nagy ívű történeti makroszociológiai folyamatot, vagyis a létrejöttét annak az államnak, amely fokozatosan szert tesz kezdetben a fizikai erőszak, majd később a szimbolikus erőszak monopóliumára – ez utóbbit már én teszem hozzá az állam kialakulásával kap-

¹³² Annak, aki összeveti őket, egyértelművé válik az intellektuális rokonság Bourdieu és Chartier (1988), Darnton (1985 [1984]), Schorske (1983 [1981]) vagy Scott (1988) művei között, ezek a szerzők ugyanis mind publikáltak az *Actes de la recherche en sciences sociales*-ban (ahogyan korábban Thompson, Hobsbawm, Elias vagy Lewin is). De a Hunt (1989) által képviselt *New Cultural Studies* irányzattal is kimutathatók részleges átfedések. A Bourdieu, Chartier és Darnton (1985) közötti eszmecsereből azonban a két megközelítés között meglévő főbb különbségek is kiütköznek.

¹³³ 1975-ben Bourdieu „Grève et action politique” (Sztrájk és politikai cselekvés) című előadása zárta azt az Európa társadalomtörténetével foglalkozó konferenciát, amelyet a Maison des sciences de l’homme rendezett, és amelyen Hobsbawm, Thompson és Tilly is előadott (1980b: 251–263).

csolatos jelenlegi kutatásom fényében.¹³⁴ Itt és most nincs hely és idő arra, hogy kifejtsem, mi az, amiben nem értek egyet Eliasszal – túl azon a nem túl számos, egyébként Durkheimtől vagy Webertől származó alapelven, amelyeket a szociológiai gondolkodás szerves részének tekintek. Ugyanakkor mégiscsak említést kell tennem arról, amit az állam genezisével kapcsolatos legújabb kutatásaim alapján felfedeztem, vagyis hogy Max Weberhez hasonlóan Elias is mindig elfelejti feltenni a kérdést, hogy kik a legitim erőszak állami monopóliumának a haszonélvezői és a kárvallottjai, illetve felvetni az államon keresztül gyakorolt uralom problémáját (amit én a *La Noblesse d'État*-ban megteszek).

Elias emellett nálam nagyobb hangsúlyt helyez a folytonosságra. A hosszú távú tendenciák történeti elemzése mindig magában hordozza annak kockázatát, hogy elfedi a kritikus megszakítottságokat. Vegyük például annak a történeti kutatásnak a programját, amelyet Elias a sportról és az erőszakról¹³⁵ szóló írásában felvázol. Azáltal, hogy írása folytonos genealógiát feltételez az ókori olimpiáktól a mai olimpiai játékokig, azt kockáztatja, hogy elfedi azokat a lényegi megszakítottságokat, amelyeket egyebek mellett az oktatási rendszer vagy az angliai egyetemek és bentlakásos iskolák fejlődése, illetve ezzel összefüggésben „a sportok viszonylag autonóm terének” kibontakozása okoz.¹³⁶ Nincs semmi közös az olyan középkori rituális játékokban, mint a *soule*¹³⁷ és az amerikai futball. Ugyanezzel a problémával kell szembenéznünk akkor is, amikor a művészeket és az értelmiségieket

¹³⁴ Bourdieu, 1989a; Bourdieu–Wacquant, 1993; valamint itt lejjebb, 5. szakasz. [Lásd még Bourdieu, 1993b és 2012.]

¹³⁵ Ez a hosszú cikk franciául először az *Actes de la recherche en sciences sociales*-ban jelent meg (no. 6, 1976: 2–21), majd később rövidített formában került be Elias és Dunning (1998 [1986]) *Sport et civilisation* című antológiájába.

¹³⁶ „A sportok teré” az *Actes de la recherche en sciences sociales* két számának is a témája (no. 79 és no. 80, 1989. szeptember és november), amelyek többek között a teniszről, a golfról és a squashról közölnek cikkeket; arról, hogy Brazíliában, egy kis franciaországi bányászvárosban, illetve a Peugeot vállalatnál belül milyen kulturális jelentése és társadalmi beágyazottsága van a labdarúgásnak; arról, hogy Nagy-Britanniában a rögbi két változata között milyen történelmi választóvonal húzódik; az ejtőernyőzés társadalmi változásairól; a 19. század végi nemesség sportokkal kapcsolatos küzdelmeiről; a bokszeresekről Chicago fekete gettójában; és az 1936. évi berlini olimpia szimbolikájáról. Norbert Eliasszal együtt Bourdieu ama kevés jelentős szociológus közé tartozik, akik a sporttal is foglalkoztak (lásd Bourdieu, 1978d; 1979a; 1987d). Bourdieu érdeklődése egy olyan szociológiai tárgy iránt, amely a tudományos vizsgálati tárgyak hierarchiájában nem számít fontosnak, azzal magyarázható, hogy kutatási programjában kitüntetett helyet szentel a testnek, valamint azzal, hogy a sport egy olyan mertoni értelemben vett „stratégiai kutatási terep”, amely segít a gyakorlati észjárás logikáját annak működése közben megragadni (de „opportunistá” kutatási terepnek [Riemer, 1977] is tekinthetjük, mivel fiatalkorában Bourdieu lelkes rögbi- és pelotajátékos volt).

¹³⁷ Franciaország északnyugati részén úzott hagyományos labdajáték. (A ford.)

vizsgáljuk: ugyanazokat a terminusokat, az esztétikai értékelés ugyanazon szavait használjuk, művész, alkotás, alkotó stb., akár Piero della Francescáról, akár Pissarróról, akár pedig Munchról beszélünk. A valóságban azonban hihetetlen megszakítottságok figyelhetők meg, és megállás nélkül újabb és újabb megszakítottságok alakulnak ki. Mikor a művész fogalmát visszavetítjük az 1880 előtti időre, ez nemcsak szélsőségesen anakronisztikus, hanem egyenesen figyelmen kívül hagyjuk nem egyszerűen a művésznak vagy az írónak, hanem annak a *térnek* is a geneziséét, amelyben ez a személy művészként vagy íróként egyáltalán megjelenhetett.

És ugyanez igaz a politikára is. Hihetetlen történelmi hibákat véthetünk – amint azt számos, „politikai filozófiával” kacérkodó történész teszi –, ha eltekintünk a politikai mező (Bourdieu, 1981d) és azon fogalmak történeti kialakulásának vizsgálatától, amelyeket a politikai filozófia változatlanul tételez azáltal, hogy transzhistorikus esszenciákként kezeli őket. Az, amit a „művészet” vagy „művész” szavakkal kapcsolatban mondtam, a „demokrácia” vagy a „közvélemény” fogalmaira is érvényes (lásd Bourdieu, 1973b; Bourdieu–Champagne, 1989; Champagne, 1990). A történészek paradox módon gyakran éppen azáltal kárhoztatják magukat anakronizmusokra, hogy a múltbeli társadalmak leírására történelmietlen vagy történetiségük-ből kiragadott fogalmakat használnak. Elfelejtik, hogy ezek a fogalmak, valamint a valóságok, amelyekre utalnak, maguk is történeti konstrukció eredményei. Ezeket a fogalmakat az a történelem találta fel és termelte ki magából, amelyre azokat alkalmazzák, gyakran egy olyan hatalmas történeti erőfeszítés eredményeként, amelyet nagymértékben figyelmen kívül hagynak. Az értelmiségiek eszköztárának történeti kialakulása, amelyet a társadalmi világgal kapcsolatos elemzéseinkben feltárunk, az egyik legfontosabb eszköze az egyszerre episztemológiai és szociológiai kritikának, amelynek alá kell vetnünk az általunk használt gondolkodási kategóriákat és kifejezési formákat.¹³⁸ Furcsa mód azonban a történészek igen kevésbé hajlamosak a történelem efféle reflexív szemléletére.

¹³⁸ Ezt a Bourdieu által is pajzsra emelt termékeny feszültséget történettudomány és szociológia között különösen jól szemléltetik diákjainak és munkatársainak egyes kutatásai, lásd különösen Christophe Charle (1987; 1990; 1991), Dario Gamboni (1989), Alain Viala (1985) és Karády Viktor, aki nagyszabású történeti szociológiai projektbe fogott a kelet-európai országokkal kapcsolatban (Karády, 1985; Don és Karády, 1989; Karády és Mitter, 1990). A történelmi megszakítottság és a fogalmi kategóriák időbeli beágyazottságával kapcsolatos kérdés tekintetében számos párhuzam mutatható ki Bourdieu és Foucault között, amelyek egy része közös tudomány- és orvostörténeti tanulmányaikból fakad Canguilhem irányítása alatt (Bourdieu, 1988i: 779). Kettejük felfogása között a legjelentősebb

3. A MEZŐK LOGIKÁJA

A mező fogalma, a habitus és a tőke fogalmával együtt, az Ön munkásságának az egyik motorja, és olyan kutatások tartoznak ide, amelyek a művészeti és az irodalmi mezővel, a tudományos és a vallási mezővel, a politikai és a jogi mezővel, a nagy iskolák mezőjével, a bürokratikus mezővel, a hatalmi mezővel stb. kapcsolatosak.¹³⁹ Ezt a fogalmat Ön igen pontos technikai értelemben használja, amelyet talán elfed annak mindennapi jelentése (a „terület” szinonimájaként). Honnan származik ez a fogalom – az Egyesült Államokban gyakran a Kurt Lewin-féle „mezőelméletet” juttatja az ember eszébe –, milyen értelemben használja, és milyen teoretikus funkciókat lát el Önnél?

Mivel nem nagyon szeretem az iskolás definíciókat, egy rövid kitérővel kezdeném ezek használatáról. Hadd ajánljam az olvasó figyelmébe a *Métier de sociologue* című könyvet (Bourdieu–Passeron–Chamboredon, 1968 [1973]). Ez egy didaktikus és már-már skolasztikus mű,¹⁴⁰ amely ugyanakkor számba

különbségek abban érhetőek tetten, ahogyan a mezőt mint pozíciók terét, amely az állásfoglalások terét meghatározza, felfogják (Foucault ugyanis ezt a két teret egymástól függetlennek tekinti).

¹³⁹ Lásd például Bourdieu, 1966a; 1975c; 1975e; 1983d; 1983e; 1984a az értelmiségi és a művészeti mezővel kapcsolatban; Bourdieu, 1971d; 1977b és Bourdieu–Delsaut, 1975 a kulturális javak termelésének mezőjéről és Bourdieu, 1978a; 1979a; 1987 e mezőnek az osztályok és az életstílusok terével kapcsolatos viszonyáról; Bourdieu, 1976a; 1989g; 1990f; 1991d a tudományos mezőről; valamint Bourdieu, 1981d; 1986c; 1989a és Bourdieu – Saint Martin, 1978; 1982; 1987 a jogi és a hatalmi mezőről. Az *Actes de la recherche en sciences sociales*-nak a családi házak piacával foglalkozó 1990. márciusi száma tartalmaz egy feltáró elemzést a bürokratikus mező és a gazdasági mező viszonyáról [ezt a témát Bourdieu bővebben is kifejti in Bourdieu, 2000a, valamint elmélyíti az államról szóló előadásában, amelyeket ezel egy időben a *Collège de France*-ban tartott, Bourdieu, 2012]. A Centre de sociologie européenne kutatói számos további kutatást végeztek többek között a képregény mezőjével és a gyerekkiadványkapcsolatban (Boltanski, 1975; Chamboredon–Fabiani, 1977), az egyetemi és az értelmiségi mezőről a 20. század fordulóján (Charle, 1983; 1990; Karady, 1983; Fabiani, 1988), a hatalmi mezőről a Harmadik Köztársaság idején (Charle, 1987), a vallási mezőről (Grignon, 1977) a művészetek és a tudományok mezőjéről a francia klasszicizmus időszakában (Heinich, 1987), az irodalmi mező 17. századi előtörténetéről (Viala, 1985), nem beszélve a „szépkorúaknak” nyújtott szolgáltatások mezőjéről (Lenoir, 1978), a földműves szakszervezeti mozgalomról (Maresca, 1983), a szociális munkáról (Verdès-Leroux, 1976), a politikai képviselőről (Champagne, 1988; 1990) és a franciaországi feminista irányzatokról (Lagrange, 1990).

¹⁴⁰ Ez a könyv létfontosságú Bourdieu szociológiai episztemológiájának megértése szempontjából. A szerzők ismertetik benne a társadalomtudományok igényei szerint átalakított Gaston Bachelard-i „alkalmazott racionalitás” alapelveit, és olyan szövegeket válogattak (történészek és tudományfilozófusok, valamint Marx, Durkheim, Weber, Mauss stb. tollából), amelyek ennek lényegét szemléltetik. A könyv három részre tagolódik, amelyek azt a három egymást követő szakaszt mutatják be, melyek Bourdieu szerint, Bachelard-t követve, egyet jelentenek a szociológiai tudás előállításával, és amelyeket a következőképpen ragad meg: „A tényeket meg kell hódítani, meg kell konstruálni és meg kell állapítani.”

veszi azokat az elméleti és módszertani alapelveket, amelyek lehetővé teszik annak megértését, hogy az időnként szememre vetett leegyszerűsítések és hiányosságok valójában tudatos elutasítások és határozott választások. Például a *nyitott fogalmak*¹⁴¹ használata lehetővé teszi a szakítást a pozitívizmussal – de ez ebben a formában panelszerű megfogalmazás. Ha pontosabban akarok fogalmazni, akkor egy olyan eszközről van szó, amely szüntelenül felhívja a figyelmet arra, hogy a fogalmaknak kizárólag rendszerbe ágyazva van jelentésük, és azért hozzuk létre őket, hogy *empirikus kutatás céljára és szisztematikus módon* használjuk fel őket. Az olyan fogalmakat, mint a habitus, a mező és a tőke, kizárólag azon az elméleti rendszeren belül lehet definiálni, amelynek a részei, elszigetelt formában viszont nem.¹⁴²

Ez mintegy mellékesen választ ad arra a kérdésre, amelyet az Egyesült Államokban gyakran feltesznek nekem, vagyis hogy miért nem használok „középsztintű elméleteket” (*middle-range theory*). Úgy gondolom, hogy ezzel a pozitívista elvárásnak tennék valamiképpen eleget, ahogyan azt Berelson és Steiner (1964) könyvében megjelenik, vagyis a társadalomtudomány által feltárt apró lokális és részleges szabályszerűségek sokaságaként. Ettől a fajta pozitívista tobzódástól a tudománynak meg kell szabadulnia. Ahogyan arra korábban Duhem, majd Quine a fizikával kapcsolatban rámutatott, a tudományban csak törvények rendszere létezik.¹⁴³ És ami igaz a fogalmakra, az igaz a viszonyokra is, ezeknek ugyanis szintén csak viszonyrendszereken belül van jelentésük. Hasonlóképpen, amennyiben előszeretettel alkalmazom a korrespondenciaanalízist például a többváltozós lineáris regresszió helyett, ennek az az oka, hogy ez az adatoknak egy olyan relacionális elemzési technikája, amelynek a filozófiája pontosan megfelel annak, ahogyan én a társadalmi világ valóságát felfogom. Olyan technikáról van itt szó, amely viszonyokban „gondolkodik”, ahogyan arra magam is törekszem a mező fogalma segítségével.¹⁴⁴

¹⁴¹ A bourdieu-i fogalmak csúszkálásával vagy lezáratlanságával kapcsolatban fogalmaz meg kritikát DiMaggio, 1979; Swartz, 1981: 346–348; valamint Lamont–Lareau, 1988: 155–158.

¹⁴² A relacionális vagy rendszerbe ágyazott fogalmak (amelyek már a kutatási tárgy elméleti problematizálásakor szerephez jutnak), valamint a kizárólag az empirikus megfigyelés és mérés pragmatikus kívánalmaihoz igazodó ún. operatív fogalmak megkülönböztetését lásd in Bourdieu–Chamboredon–Passeron, 1968 [1973: 68 skk.].

¹⁴³ A híres „Duhem–Quine-tézis” értelmében a tudomány állítások olyan komplex hálózata, amelyet az empirikus tapasztalattal ekként, vagyis teljességében kell ütköztetni, nem pedig állításonként.

¹⁴⁴ A többváltozós korrespondenciaanalízis technikája a francia „adatelemző” iskola által kifejlesztett faktorelemzés egy változata. Ez az iskola dolgozott ki olyan eszközöket, amelyek lehetővé

Mezőben gondolkodni annyi, mint *viszonyokban gondolkodni*.¹⁴⁵ A relacionális gondolkodási mód (ezt használnám a „strukturalista” helyett, amely sokkal szűkebb jelentésű), amint arra Cassirer a *Substance et fonction* című művében (1977 [1910]) rámutatott, a modern tudomány megkülönböztető vonása, és azt is ki lehetne mutatni, hogy az egymástól látszólag oly különböző tudományos megközelítések esetében is rendre jelen van, amilyen az orosz formalista Jurij Tinyanové,¹⁴⁶ Kurt Lewiné, Norbert Eliasé és a strukturalizmus úttörője az antropológia, a nyelvészet vagy a történettudomány területén, Sapiré, Jakobsoné, Dumézilé vagy Lévi-Straussé (hozzám hasonlóan Lewin és Elias is explicit módon támaszkodik Cassirerre a társadalmi világot spontán módon átható arisztotelészi szubsztancializmus meghaladására irányuló törekvéseikben). Az ismert hegeli formulát kifordítva azt mondhatnám, hogy *a valós relacionális*: a társadalmi világot viszonyok alkotják – nem ágensek közötti interakciók vagy interszubjektív kapcsolatok, hanem olyan objektív viszonyok, amelyek, ahogyan Marx mondta, „az emberek egyéni tudatától és akaratától függetlenül léteznek”.

Analitikus megközelítésben a mezőt pozíciók közötti objektív viszonyok hálózataként vagy konstellációjaként határozhatjuk meg. E pozíciók léte objektíve leírható, ahogyan azok a determinációk is, amelyeket e pozíciók betöltőire – ágensekre vagy intézményekre – rákényszerítenek annak alapján, hogy ezek milyen helyet (*situs*) foglalnak el a hatalom (vagy tőke) különböző formáinak tényleges vagy potenciális eloszlási struktúrájában – a hatalom (vagy tőke) e formáinak birtoklása határozza meg azt, hogy ki férhet hozzá azokhoz a specifikus profitokhoz, amelyek az adott térben tétként megje-

teszik a statisztikák relacionális használatát (Cibois, 1981; Lebart et al., 1984). [Ennek aktualizált, célratörő és közérthető ismertetését lásd Le Roux – Rouanet, 2004.]

¹⁴⁵ „Ahhoz, hogy mezőben tudjunk gondolkodni, arra van szükség, hogy megváltoztassuk a társadalmi világgal kapcsolatos mindennapi szemléletünk egészét, amely csak a látható dolgokat veszi alapul: az egyént mint *ens realissimumot*, amelyhez valamiféle ősi ideológiai érdek köt bennünket, a csoportot, amelyet látszólag csak a tagjai közötti átmeneti vagy tartós, informális vagy intézményesült viszonyok, esetleg az *interakciókként* felfogott, vagyis tényleges interszubjektív viszonyok határoznak meg. Valójában azonban, ahogyan a nehézkedés newtoni elmélete sem jöhetett létre a descartes-i realizmussal való szakítás nélkül, amely az ütközésen, a közvetlen érintkezésen túl semmiféle fizikai erőhatást nem volt hajlandó elismerni, úgy a mező fogalma is szakítást feltételez azzal a realista felfogással, amely a *milió* hatását kizárólag egy interakcióban végbemenő közvetlen cselekvés hatásával azonosítja.” (Bourdieu, 1982b: 41–42; e megközelítés episztemológiai alapjainak kifejtését lásd in Bourdieu, 1968b.)

¹⁴⁶ Jurij Tinyanov (1894–1943) Roman Jakobsonnal és Vlagyimir Proppal együtt az orosz formalizmus egyik kiemelkedő alakja volt. Ez az irányzat a strukturalista megközelítés fontosságát hangsúlyozta a nyelv és az irodalom vizsgálatában.

lennek –, és, ezzel együtt, hogy e pozícióknak milyen a többi pozícióhoz fűződő objektív viszonya (uralmi, alávetettség, homológ stb.).

A nagymértékben differenciálódott társadalmakban a társadalmi világot ezek a hierarchiába rendeződő és viszonylag autonóm mikrokozmoszok alkotják; ezek objektív viszonyok olyan terei; amelyek logikája és szükség-szerűsége *specifikus és nem visszavezethető* azokra, amelyek a többi mező működését meghatározzák. Például attól fogva, hogy mezőként létrejöttek, a művészeti mező, a vallási mező vagy a gazdasági mező egymástól eltérő logikák szerint működnek: a gazdasági mező, történetileg, olyan univerzumként jött létre, amelyben, ahogyan mondani szokás, „az üzlet az üzlet”, *business is business*, és amelyből a rokonság, a barátság vagy a szerelem elvársolt viszonyai elméletben ki vannak zárva; ezzel szemben a művészeti mezőt egyenesen a gazdasági ökonómia elutasítása, vagyis az anyagi haszon-szerzés törvényének visszájára fordítása hozta létre (Bourdieu, 1983d).

Gyakran használja a „játék” szót, mint képet, annak benyomásszerű érzékeltetésére, hogy mit is ért mezőn.

Valóban, óvatosan fogalmazva, a mezőt egy játékhoz hasonlíthatjuk, noha a játékkal szemben a mező nem tudatosan létrehozott produktum, továbbá kimondatlan és kodifikálatlan szabályok vagy inkább szabályszerűségek működtetik.¹⁴⁷ Ily módon olyan *tétek* jutnak bennie szerephez, amelyek nagyrészt a játékosok közötti versengés termékei. Emellett *investálunk/ bevonódunk a játékba*, ezt én a *ludus*, vagyis játék szóból származtatott *illusio* terminussal ragadom meg: a játékosok bevonódnak a játékba; azért feszülnek – olykor szenvedélyesen – egymásnak, mert közös bennünk, hogy mindannyian hisznek (*doxa*) a játékban és annak téteiben, és ez olyanfajta elismerése ezeknek a dolgoknak, amelyet nem kérdőjeleznek meg (a játékosok szerződés megkötése nélkül, vagyis már azáltal elfogadják a játékot, már azáltal feltételezik, hogy a játék megéri a fáradságot, hogy részt vesznek benne); és ez az összejátszás húzódik meg a versengésük, a konfliktusaik hátterében. *Aduk*, vagyis ütőkártyák vannak a kezükben, amelyek értékét maga a játék határozza meg; ahogyan a lapok egymáshoz viszonyított értéke változik a játék során; úgy változik a különböző tőkefajták (gazdasági, kul-

¹⁴⁷ Szabály és szabályszerűség különbségéről, valamint a strukturalizmusnak a hozzájuk fűződő bizonytalan viszonyáról lásd Bourdieu, 1980a: 51–70; 1985c.

turális, társadalmi, szimbolikus) hierarchiája is a különböző mezőkben. Másképpen fogalmazva, vannak olyan kártyalapok, amelyek minden mezőben értékesek, hatékonyak – ezek az alapvető tőkeformák –, ütőkártyaként egymáshoz viszonyított értékük azonban mezőről mezőre, de az idő múlásával akár egy adott mezőn belül is változik.

De ami még ennél is fontosabb, egy adott tőkefajta értékét (például azt, hogy valaki beszél görögül, vagy tud integrálni) egy olyan társadalmi játék, egy mező léte határozza meg, amelyben ezt az ütőkártyát használni lehet: attól válik valami tőkévé vagy a tőke egyik fajtájává, hogy hatékony egy adott mezőben, mégpedig egyszerre fegyverként és a harc tétjeként, ami a birtokosa számára lehetővé teszi, hogy hatalmat vagy befolyást gyakoroljon, vagyis hogy *létezni* tudjon az adott mezőben, ahelyett hogy „elhanyagolható mennyiségként” tekintenének rá. Az empirikus kutatás szempontjából meghatározni azt, hogy mi a mező, melyek a működési elvei, hol húzódnak a határai, ugyanazt jelenti, mint meghatározni, hogy milyen tőkék működnek benne, ezek milyen határok között képesek hatást gyakorolni stb. (ebből is kitűnik, hogy a tőke és a mező fogalmai szorosan összefonódnak egymással).

Minden pillanatban a játékosok közötti erőviszonyok határozzák meg a mező struktúráját: képzeljük el, hogy minden játékos előtt különböző színű zsetonok vannak, amelyek az általuk birtokolt különböző tőkefajtáknak felelnek meg oly módon, hogy az adott játékos *relatív ereje a játékban*, a játéktérben elfoglalt *pozíciója*, de a stratégiai orientációja is – franciául ezt „játékstílusnak” nevezzük, vagyis hogy milyen többé-kevésbé kockázatos vagy megfontolt, szubverzív vagy konzervatív lépéseket tesz – egyszerre függ a birtokában lévő zsetonok összmennyiségétől és az előtte lévő zsetonkupac összetételétől, vagyis a tőkéje mennyiségétől és struktúrájától. Ez azt jelenti, hogy két, nagyjából azonos tőkemennyiséggel rendelkező egyén mind pozíciójukat, mind állásfoglalásaikat tekintve különbözhet egymástól, amennyiben az egyiknek (viszonylag) sok gazdasági és kevés kulturális tőkéje van (gondoljunk például egy magánvállalat tulajdonosára), míg a másik sok kulturális és (viszonylag) kevés gazdasági tőkével rendelkezik (például egy egyetemi oktató). Pontosabban fogalmazva, egy játékos stratégiái és mindaz, ami az ő „játékstílusát” meghatározza, valójában nemcsak attól függ, hogy az *adott pillanatban* milyen a birtokában lévő össz-tőke mennyisége és struktúrája, vagy attól, hogy ezeknek köszönhetően milyen nyerési esélyei vannak az adott játékban (az objektív valószínűségek megragadására Huygens

az ugyancsak a *ludus*-ból származó *lusiones* terminust használta¹⁴⁸), hanem attól is, hogy ennek a tőkének a mennyisége és összetétele *időben hogyan változott*, vagyis a társadalmi térben általa megtett úttól és így azoktól a diszpozícióktól (habitusától), amelyek benne az objektív esélyek egy adott struktúrájával tartós viszonyba kerülve kialakultak.

És ez még nem minden: a játékosok játszhatnak a birtokukban lévő tőke, vagyis zsetonmennyiség növelésére vagy megőrzésére, vagyis a játék hallgatólagos szabályait betartva és mind a játék, mind a tétetek reprodukálásának igényét szem előtt tartva; de törekedhetnek a játék immanens szabályainak részleges átformálására vagy teljes átalakítására is. Céljuk lehet például a különböző színű zsetonok egymáshoz viszonyított értékének – a különböző tőkeformák közötti átváltási árfolyamnak – a megváltoztatása olyan stratégiák alkalmazásával, amelyek célja a tőkék azon altípusának (például a gazdasági tőkének) a diszkreditálása, amelyekből ellenfeleik az erejüket merítik, és azoknak a tőkefajtáknak (például a jogi tőkének¹⁴⁹) a felértékelése, amelyekkel ők bőségesen rendelkeznek. A hatalmi mezőben zajló küzdelmek gyakran ez utóbbi típusba tartoznak: különösen azok, amelyek az állam felett gyakorolt hatalomnak, vagyis azoknak a gazdasági és politikai erőforrásoknak a megszerzésére irányulnak, amelyek lehetővé teszik az állam számára, hogy hatalmát kiterjessze minden játékra és az ezeket meghatározó és egymással összekötő szabályokra (Bourdieu, 1989a: 531–559).

Ez az analógia jól rávilágít az Ön elméletének kulcsfogalmai közötti kapcsolatra: Most azonban érdemes konkrétan formában is kitérni bizonyos kérdésekre. Először is, hogyan lehet meghatározni egy mező létezését, és miképpen lehet kijelölni a határait?

Hogy hol húzódnak egy mező határai, az kényes kérdés, mivel *ennek kérdése mindig magában az adott mezőben is felmerül*: itt harcok tétjét képezi, és ebből adódóan nem adható erre a kérdésre *a priori* válasz. Egy mező résztvevői, például egyik vagy másik iparágához tartozó nagyvállalatok, a neves divattervezők vagy a regényírók, folyamatosan arra törekcszenek, hogy megkülönböztessék magukat legközvetlenebb riválisaiktól annak érdekében, hogy

¹⁴⁸ Arról, hogy a matematika, a természettudomány és a teológia határán hogyan születik meg ez a fogalom Huygens gondolkodásában, lásd Hacking, 2002 [1975].

¹⁴⁹ Dezaaly (1989) a jogi tőke és a gazdasági tőke közötti növekvő antagonizmust vizsgálja, amelyet az új jogi hivatások („csődszakértő”) megjelenésének számlájára ír a két mező metszéspontjában.

csökkentsék a versenyt, és monopóliumra tegyenek szert az adott mező egy adott területén. (Ezt a mondatot rögtön korigálnom is kellene, mivel a „teleológiatételzés” bűnébe estem, ahogyan azt a szememre szokták vetni azok, akik szerint én az elkülönbözödéstre törekvést tekintem a kulturális gyakorlatok mozgatórugójának – ez megint csak egyik könyvem címének a káros hatása: a különбözöség létrejötte nem a különбözöség létrehozására irányuló cselekvés eredménye. Egy sor ágens számára – például Gustave Flaubert-re gondolok [Bourdieu, 1975c] – a mezőben való létezés *eo ipso* azt jelenti, hogy különböznek, különbözök, kinyilvánítják különбözöségüket, egészen egyszerűen azért, mert olyan tulajdonságok hordozói, amelyek miatt ott sem lehetnének a mezőben, amelyek okán már be sem lett volna szabad engedni őket; de itt most bezárom az zárójelet.) Emellett arra is törekszenek, hogy kizárják a mezőből a tényleges vagy potenciális szereplők egy részét például azáltal, hogy megemelik a belépési díjat, vagy a mezőtagságot bizonyos kritériumokhoz kötik: ezt tesszük például olyankor, amikor X-ről vagy Y-ról azt állítjuk, hogy felfogásunk szerint a mező alaptörvényében leszögeezett követelmények értelmében nem szociológus, vagyis nem *igazi* szociológus. Az adott helyzet függvényében az az erőfeszítésük, amelynek célja, hogy érvényt szerezzenek ilyen vagy olyan kompetenciakritériumoknak, több vagy kevesebb sikerrel járhat. A mezők határait tehát csak empirikus vizsgálat alapján lehet meghatározni. Ezek a határok ritkán öltenek jogi formát (mint például a *numerus clausus* esetében), még akkor is, ha minden mező esetében van egy többé-kevésbé intézményesített „belépési küszöb”.

Lehet, hogy tautologikusnak tűnik majd, amit mondok, de a mezőt olyan térként lehet elképzelni, amelyben mezőhatás érvényesül, ami azt jelenti, hogy az, ami egy, az ebbe a térbe bekerülő tárggyal történik, nem magyarázható meg teljes mértékben e tárgy belső tulajdonságaival. Ott húzódnak egy mező határai, ahol már nem érvényesül mezőhatás. Ebből adódóan meg kell próbálni – minden esetben más és más módszerrel – meghatározni azt a pontot, ahol ezek a statisztikailag kimutatható hatások gyengülni kezdenek vagy megszűnnek. Egy kutatásban egy mező létrehozása nem elhatározás kérdése. Kétlem például, hogy valamely észak-amerikai állam vagy francia megye összes kulturális szervezete (dalegyléte, színi társulata, olvasóköre stb.) egyazon mezőhöz tartozna. Ezzel szemben Jerome Karabel (1984) tanulmánya azt veti fel, hogy az amerikai elitegyetemeket objektív viszonyok kötik egymáshoz oly módon, hogy e (materiális vagy szimbolikus) viszonyok struktúrája mindegyik egyetemre és mindegyik egyetemen belül

hatást gyakorol. Ugyanez igaz az újságokra: Michael Hudson (1978) rámutat arra, hogy az „objektivitásnak” az újságírásban megjelenő modern gondolata nem érthető meg, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy ez a gondolat olyan újságoknál jelenik meg, amelyeknek fontos volt, hogy kinyilvánítsák: betartják a tiszteletreméltóság normáit azáltal, hogy szembeállítják az „információkat” a populáris sajtóorgánumok „kis színes híreivel”. Csak ezeknek az univerzumoknak a vizsgálatával lehetünk képesek meghatározni, hogy konkrétan hogyan épülnek fel, hol húzódnak a határaik, kik tartoznak bele, és kik nem, valamint hogy mezőt alkotnak-e, vagy sem.

Mi áll egy mező működésének és átalakulásának a hátterében?

Egy mező dinamikájának az alapelve a szerkezete sajátos konfigurációjában rejlik, és különösen a benne egymásnak feszülő erők közötti távolságban, különбсégeiben, aszimmetriákban. Az erők, amelyek egy mezőben működésbe lépnek – az elemző azokra figyel, amelyek a leghangsúlyosabb különбсégeket hozzák létre –, meghatározzák, hogy ott mi számít specifikus tőkének. Amint azt a játékkal és az adukkal kapcsolatban is elmondtam, egy *tőke csak egy mezővel kölcsönhatásba lépve létezik és működik tőkeként*: hatalmat biztosít a mező, a termelés vagy az újratermelés anyagi vagy testivé vált eszközei fölött, amelyek eloszlása hozza létre magának a mezőnek a struktúráját, valamint azon szabályszerűségek és szabályok fölött, amelyek a mező mindennapi működését irányítják, és így a mezőben létrejövő profitok fölött is.

A mező tényleges és potenciális *erők tereként* olyan tér is egyben, amelyben ezen erők konfigurációjának megőrzéséért vagy megváltoztatásáért zajlik a *küzdelem*. Sőt, az eme erőpozíciók közötti objektív viszonyok struktúrájaként a mező megalapozza és orientálja azokat a stratégiákat, amelyek révén az e pozíciókat elfoglalók egyénileg vagy kollektíve saját pozíciójuk megőrzésére vagy javítására törekszenek azáltal, hogy megpróbálják másokra rákényszeríteni a saját produktumaik szempontjából legmegfelelőbb hierarchiaképző elvet. Másképpen fogalmazva, az ágensek stratégiái a mezőn, vagyis a specifikus tőke eloszlásán belüli pozíciójuknak a függvénye, valamint annak, hogy miképpen látják a mezőt, vagyis a mezővel *kapcsolatos* nézőpontjuknak mint egy, a mezőn *belüli* nézőpontból adódó perspektívának.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Bourdieu ügyel arra, hogy hangsúlyozza, nem tehető egyenlőségjel a társadalmi mező és a mágneses mező közé, ahogyan a szociológia és valamiféle leegyszerűsítő „társadalomfizika” sem azonos: „A szociológia nem a mechanika egy fejezete, és a társadalmi mezők erőterek, de a harcok tere is

Miben különbözik a mező például az Althusser-féle „apparátustól” (1976. [1970]) vagy a Luhmann (1984) által elgondolt „rendszerektől”?

Van egy alapvető különbség: egy mezőben harcok dúlnak, vagyis van benne történelem. Nagyon elutasító vagyok az apparátus fogalmával, amelyet a legrosszabb fajta funkcionális trójai falovának gondolok: az apparátus egy ördögi gépezet, amely helytől, időtől és helyzettől függetlenül bizonyos célok elérésére van beprogramozva¹⁵¹ (a „kritikai” gondolkodást az összeesküvés fantazmagóriája kísérti, vagyis az a gondolat, hogy egy démoni akarat a felelős mindazért, ami a társadalmi világban történik). Az oktatási rendszer, az állam, az egyház, a hadsereg, a politikai pártok vagy a szakszervezetek nem apparátusok, hanem mezők. Egy mezőben az ágensek és az intézmények között folyamatos küzdelem zajlik ennek a játéktérnek a szabályai és szabályszerűségei szerint (bizonyos körülmények között pedig a szabályok körül is), különböző erővel és ennek megfelelően a siker különböző esélyeivel azon produktumok és profitok elsajátítása érdekében, amelyek a játék tétjét képezik. Azoknak, akik egy mezőn belül domináns helyzetben vannak, lehetőségük van a mező működését a maguk javára fordítani, azonban mindig számolniuk kell az alávetettek ellenszégülésével, követeléseivel, tiltakozásával – legyenek ezek „politikai” jellegűek, vagy sem. Nem beszélve az alávetettek akcióiról és reakcióiról az egymáshoz közel eső vagy egymással érintkező mezőkben. A mező ugyanis, amely definíció szerint rendelkezik bizonyos fokú autonómiával, sosem teljesen zárt vagy elszigetelt.

Természetesen bizonyos, empirikusan is megvizsgálható körülmények között a mező is képes lehet apparátusként viselkedni.¹⁵² Amikor az uralkodó helyzetben lévő szereplőnek sikerül megsemmisítenie a többi szereplőt, közömbösíteni az alávetettek reakcióit és megtörni az ellenállásukat, amikor az összes mozgalom kizárólag felülről lefelé szerveződik, akkor olyan kér-

egyen, amelyben az ezen erőterek átalakításáért vagy megőrzéséért folyik a küzdelem. Az ágenseket a játékhoz fűző gyakorlati vagy elgondolt viszony pedig maga is a játék része, és kiindulópont lehet annak megváltoztatására.” (1982b: 46.)

¹⁵¹ „Rugalmasan strukturált és kevésbé formalizált játékként [...] a mező nem apparátus, amely engedelmeskedik a bármiféle cselekvést egyszerű *végrehajtás* átalakítani képes *figyelem* szinte mechanikus logikájának.” (Bourdieu, 1990c: 88.) A jogi apparátus althusseri fogalmával kapcsolatos tömör, de éles kritikáját lásd Bourdieu, 1986c.

¹⁵² Ezzel ellentétes irányú történeti fejlődésre – egy apparátus mezővé alakulására – találunk példát Fabiani (1988, 3. fejezet) azon munkájában, amelyben a filozófia átalakulását vizsgálta a 19. század végi Franciaországban, valamint Bourdieu-nek (1987g) az impresszionista festészet kialakulásával kapcsolatos tanulmányában.

lehetetlenné válik az uralomgyakorlás, hogy a mezőre jellemző dialektika és harcok hajlamosak megszűnni. Történetiségről csak addig beszélhetünk, amíg az ágensek cselekszenek, reagálnak, amíg ellenszégülnek, ellenállnak. A totális intézmények – elemgyógyintézetek, börtönök, koncentrációs táborok – vagy a diktatórikus államok megannyi kísérletei a történelem felszámolásának. De még a totális intézményeknek is megvan a maguk „titkos” élete [*underlife*], ahogyan arra Goffman kiválóan rámutatott (1968 [1961]).¹⁵³ Az apparátusok tehát olyan határesetek, amelyeket a mezők *patologikus állapotának* tekinthetünk. Olyan határhelyzetről van azonban szó, amely a valóságban sosem alakul ki, még a legelnyomóbb „totalitárius” rezsimekben sem.¹⁵⁴

Ami a rendszerelméletet illeti, való igaz, hogy sok tekintetben felszínes hasonlóságot mutat a mezőelmélettel. Az „önreferencialitás” vagy „önszerveződés” luhmanni fogalmát könnyedén átfordíthatjuk az autonómia általam használt fogalmába; a differenciálódás és autonomizálódás folyamatai mindkét esetben központi szerepet játszanak. A két elmélet mégis gyökeresen különbözik egymástól. Először is a mező fogalma kizárja a funkcionális és az organicizmust: egy adott mező produktumai anélkül képesek szisztematikusak lenni, hogy egy rendszer létrehozta volna őket, különösen

¹⁵³ Ugyanez igaz a börtönökre (Sykes, 1974 [1958]) és a koncentrációs táborokra (Tillion, 1958; Pollak, 1990); amelyekkel kapcsolatban ki lehet mutatni, hogy „a totális hatalomnak” a fogvatartottak esetében szükségképpen számolnia kell egyéni és csoportos szokási, védelmezési, károkozási és megtorlási stratégiákkal.

¹⁵⁴ Ezenkívül az apparátus fogalma azt is figyelmen kívül hagyja, hogy miként jönnek létre azok a társadalmi ágensek, amelyek képesek és hajlandók ezeket működtetni. Ezt a kérdést a mezőelemzés nem kerülheti meg, mivel „egy mező csak akkor tud működni, ha talál olyan ágenseket, akik társadalmilag hajlamosak felelős ágensekként viselkedni, kockáztatni a pénzüket, az idejüket, olykor pedig a becsületüket vagy az életüket a mező által felkínált tétet és profitot megszerzése érdekében” (Bourdieu, 1982b: 47). Erre vonatkozólag érdemes elolvasni Bourdieu (1987g) fejtegetéseit a művészeti mező történeti kialakulásával kapcsolatban, amely folyamatot az anómia intézményesüléseként értelmez. Emellett Bourdieu (1988e) az apparátus fogalmának illuzórikus voltát hangsúlyozza a „totalitarizmussal” kapcsolatban kifejtett kritikájában – ez utóbbi fogalmat Hannah Arendt nyomában olyan politikatudósok bontották ki, mint Lefort és Castoriadis. Bourdieu szemében ez a fogalom pusztán „terminológiai paraván” (abban az értelemben, ahogyan Kenneth Burke [1989] használja), amely csak elfedi a társadalmi tiltakozásokat a szovjet típusú társadalmakban még akkor is, ha ezek szinte teljes mértékben el voltak fojtva. Ugyanez érvényes XIV. Lajos idején az udvari társadalomra az abszolutizmus csúcán, amikor „az Apparátus külsőségei egy olyan mezőt fednek el, amelyből maga az abszolút hatalom» birtokosa sem vonhatja ki magát” (Bourdieu, 1981b: 307). Másrészt Bourdieu (1981d) az ezzel ellentétes tendenciákat is hangsúlyozza a politikai mező működésében, ahol az alávetett osztályok kulturális tőkével való megfosztottságával összefüggő mechanizmusok elősegítik a politikai tőke koncentrációját, és ennek következtében „apparátusszerű” működési mód felé terelik a baloldali pártokat. A Francia Kommunista Párt elemzését, amely kritikailag vizsgálja a „totalizálódás” irányába mutató vagy azzal szembemenő tendenciákat, valamint ez ezeket képviselő tagok társadalmi előállítását lásd in Verdès-Leroux, 1981; Pudal, 1988; 1989.

nem egy olyan rendszer, amelyre közös funkciók, belső kohézió és önszabályozás jellemző – ezek mind az általam elutasított rendszerelmélet előfeltevései. Noha igaz az, hogy például a művészeti mezőben a lehetőségek terében tett állásfoglalásokat rendszerként kezelhetjük, a különbségek, az egymástól eltérő és egymással ellentétes tulajdonságok e rendszere nem a saját belső mozgása szerint fejlődik (ahogyan az önreferencialitás elve feltételezi), hanem a termelés mezőjén belüli konfliktusokon keresztül. A mező erőviszonyok – és nem pusztán jelentések –, valamint az e viszonyok megváltoztatására irányuló harcok színtere, következésképpen folyamatos változásban van. Az a koherencia, amely a mező egy adott állapota esetén megfigyelhető (például a franciaországi nagy iskolákkal összefüggésben a hatalmi mező struktúrájának újratermelődéséről lásd Bourdieu, 1989a), konfliktus és verseny eredménye, nem pedig a struktúra belső vonásaként megjelenő valamiféle önfejlesztése.¹⁵⁵

Egy másik jelentős különbség, hogy egy mezőnek nincsenek részei, alkotóelemei. Minden almezőnek megvan a maga logikája, sajátos szabályai és szabályszerűségei, és egy mező részekre tagolódásának minden állomása kvalitatív változást jelent (mint például az, amikor az irodalmi mező szintjéről átlépünk a regény vagy a színház almezőjének szintjére).¹⁵⁶ Minden mező egy potenciálisan nyitott játéktér, amelynek határai *dinamikusan* változnak, és e határok nemcsak a mezőn belüli, hanem a mező szereplői és a mezőn kívüli ágensek közötti harcoknak is tétjei. A mező egy olyan játék, amelyet senki sem hozott létre, valamint sokkal képlekenyebb és összetettebb, mint bármilyen más játék, amit csak el tudunk képzelni. Annak érdekében tehát, hogy tökéletesen megragadhasuk a mező és a rendszer fogalmai közötti különbségeket, azokat működés közben kell megfigyelnünk és az általuk létrehozott empirikus tárgyak alapján őket egymással összevetnünk.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Az a szükségszerűség, amely egy mező struktúráján és működésén keresztül megnyilvánul, „egy olyan fokozatos és kollektív történeti folyamat, amelynek hátterében nem munkál sem terv, sem valamiféle immanens és homályos Ész, noha korántsem a véletlen műve” (Bourdieu, 1989a: 326). Bourdieu (1986c) elhatárolja saját álláspontját attól, ahogyan Luhmann a jogot mint „rendszer” felfogja. Bourdieu és Luhmann módszeres összevetéséhez lásd Cornelia Bohn, 1991.

¹⁵⁶ A mező fogalmát több egymásba ágyazódó elemzési szinten lehet kibontani: lásd az akadémiai mező elemzését (Bourdieu, 1984a) az egyetemek teljes univerzuma, a tudományágak, a humán tudományok vagy egyes tanszékek szintjén; a családi házak ökonómiajának mezéjére vonatkozóan (Bourdieu et al., 1990 [és Bourdieu, 2000a]), az ingatlanépítő vállalatok piaca, egy „viszonylag autonóm egységnek tekintett” vállalat vagy e vállalaton belül valamely részleg szintjén.

¹⁵⁷ Itt érdemes összevetni azt, hogy Bourdieu (1990a; 1990b; 1990c; Bourdieu és Christin, 1990) miképpen konceptualizálja a franciaországi építőipar családi házakkal foglalkozó szektorának belső dinamikáját mint gazdasági mezőt és ennek a többi mezőhöz (mindenekelőtt a bürokratikus mező-

Röviden, konkrétan hogyan zajlik egy mező elemzése, milyen szakaszokat és műveleteket feltételez az elemzésnek ez a fajtája?

Egy mezőelemzéshez három egymással összefüggő lépésre van szükség (Bourdieu, 1971a). Először is meg kell határozni az adott mezőnek a hatalmi mezőhöz viszonyított helyzetét. Így például megállapíthatjuk, hogy az irodalmi mező Franciaországban a Második Köztársaság után a hatalmi mező részeként működött (Bourdieu, 1983d), amelyen belül alávetett pozíciót foglalt el (vagy egyenesebben, de jóval kevésbé adekvát módon fogalmazva: a művészek és az írók, általában pedig az értelmiségiek, „az uralkodó osztály alávetett frakciójához” tartoznak). Ezt követően fel kell vázolnunk azon pozíciók közötti viszonyok objektív struktúráját, amelyeket az adott mezőre jellemző tekintély legitim formájáért küzdő ágensek vagy intézmények elfoglalnak. Végül, harmadik lépésként, fel kell fejteni az ágensek habitusát, a diszpozíciók különböző rendszereit, amelyeket meghatározott társadalmi és gazdasági körülmények belsővé tételével sajátítottak el; ezek a diszpozíciók az adott mezőn belül megtett út során többé-kevésbé kedvező alkalmakat találnak arra, hogy működésbe lépjenek.

A pozíciók mezője módszertani szempontból elválaszthatatlan az állásfoglalások mezőjétől, amelyet az ágensek gyakorlatainak és megnyilvánulásainak strukturált rendszereként kell felfognunk. Ezt a két teret, vagyis az objektív pozíciók terét és az állásfoglalások terét, egységben kell elemeznünk, és „egyazon mondat két fordításaként” kell kezelnünk, ahogyan Spinoza fogalmaz. Egyensúlyi helyzetben *a pozíciók tere hajlamos az állásfoglalások terét meghatározni*. A művészetben végbemenő forradalmak tehát a művészeti pozíciók terét alkotó hatalmi viszonyok sorozatos átalakulásának az eredményei, és ezeket a forradalmakat az tette lehetővé, hogy összetalálkoztak egymással az alkotók egy frakciójának szubverzív szándékai és a közönségük egy frakciójának várakozásai. Ezek a forradalmak az értelmiségi mező és a hatalmi mező közötti viszonyok átalakulását képezik le és segítik elő. Ily módon össze tudjuk kötni egymással a közvetlenül 68 májusa előtti, egyetemi mezőben elfoglalt pozíciókat a szereplőknek az eseményekkel kapcsolatos állásfoglalásaival, ahogyan azt az *Homo academicus*-ben (Bourdieu, 1984a: 234–246) teszem, de akár a bankok által a gaz-

hoz, vagyis az államhoz) fűződő viszonyát, szemben azzal, ahogyan Parsons és Smelser (1956) strukturalista-funkcionalista megközelítésből és Luhmann (1982) a rendszerelmélet alapján teoretikusan elhatárolja egymástól a gazdaságot és a többi formális alrendszert.

dasági mezőn belül elfoglalt objektív pozíciók is összefüggésbe hozhatók a reklámstratégiáikkal vagy a személyzeti politikájukkal stb.

Másképpen fogalmazva, a mező tehát fontos közvetítőnek tekinthető egyrészt a tágabb gazdasági és társadalmi körülmények, másrészt azok gyakorlatai között, akik e mezőkben tevékenykednek?

Először is, azok a külső meghatározó tényezők, amelyek egy adott mezőn belül az ágensekre (értelmiségiekre, művészekre, politikusokra vagy építési vállalkozókra) hatnak, sosem közvetlenül fejtik ki hatásukat, hanem kizárólag a mező formáinak és erőinek sajátos szűrőjén keresztül, vagyis valamiféle átstrukturálódást – vagy ha így jobban tetszik, *fénytörést* – követően, amely annál jelentősebb, minél autonómabb az adott mező. A második aspektust az jelenti, hogy a filozófia mezője, a politikai mező, az irodalmi mező stb. és a társadalmi tér struktúrája között kimutatható egy sor strukturális és funkcionális *homológia*: ezek mindegyikében vannak uralkodók és alávetettek, akik a kialakult helyzet megváltoztatásáért vagy megőrzéséért harcolnak egymással, reprodukciós mechanizmusok, változtatási lehetőségek stb. E vonások mindegyike azonban minden egyes mezőben specifikus és más mező vonásaira vissza nem vezethető formát ölt (a homológia ebben az értelemben nem más, mint hasonlóság a különbözőségben). A hatalmi mező által körbeölelt harcok tehát, amelyek például a filozófiai mezőben zajlanak, mindig felüldetermináltak, és hajlamosak *kettős logika* szerint működni. Politikai hatásuk is van, és politikai funkciókat is betöltenek abból adódóan, hogy a pozíciók homológiája figyelhető meg egyik vagy másik filozófiai iskola és a társadalmi tér mint egész egyik vagy másik politikai vagy társadalmi csoportja között.¹⁵⁸

¹⁵⁸ „A kulturális termelés mezőjének kimondottan ideológiai funkciója kvázi automatikus módon jut érvényre a kulturális termelésnek ortodoxia és heterodoxia szembenállása köré szerveződő mezője és az osztályok között a szimbolikus rend megőrzéséért vagy felforgatásáért zajló harc mezője közötti strukturális homológiából adódóan. [...] A két mező közötti homológia az oka annak, hogy az autonóm mező specifikus térjei körül kibontakozó harcok automatikusan létrehozzák az osztályok közötti harcok *eufemizált* formáit.” (Bourdieu, 1977e [2001a: 209].)

A szimbolikus uralomgyakorlás bourdieu-i elmélete azon az elgondoláson alapul, hogy az osztályok közötti egyenlőtlenségek legitimációja (vagy „természetessé tétele”) a társadalmi struktúrák és szimbolikus struktúrák közötti megfeleléseken keresztül megy végbe. Ezekhez ugyanis semmi szükség nincs arra, hogy a kulturális termelők az uralkodók érdekeinek tudatos elfedésére vagy kiszolgálására törekedjenek. Éppen ellenkezőleg! A kultúra annál jobban eleget tesz „szociodícea-funkciójának”, minél inkább a saját specifikus érdekeiket követik ezek a termelők, anélkül hogy azzal törődnének, stratégiáik milyen hatásokat keltenek egy másik univerzumban: „Az ideológiák sajátos struktúrájukat

A mezők egy harmadik általános tulajdonsága, hogy *olyan viszonyok rendszerei, amelyek függetlenek azoktól a populációktól, amelyeket e viszonyok meghatároznak*. Amikor értelmiségi mezőről beszélek, akkor pontosan tudom, hogy ebben a mezőben fogok találni olyan „részcskéket” (most egy pillanatra tegyünk úgy, mintha fizikai értelemben vett mezőkről lenne szó), amelyekre a vonzás, a taszítás stb. erői hatást gyakorolnak, akárcsak egy mágneses mezőben. Egy német fizikus szavaival élve azt mondhatjuk, hogy az egyén, az elektronhoz hasonlóan, egy „*Ausgeburts des Felds*”, vagyis a mező emanációja, kiáradása.¹⁵⁹ Egy adott értelmiségi vagy művész csak azért létezhet értelmiségiként vagy művészként, mert létezik értelmiségi vagy művészeti mező. Ezáltal már lehetőségünk nyílik megoldani azt a művésztörténeteszek számára oly fontos örök kérdést, hogy melyik pillanatban vált a kisiparos művésszé. Ha így tesszük fel a kérdést, akkor annak nem sok értelme van, mivel ez az átalakulás fokozatosan ment végbe, egy művészeti mező kialakulásával párhuzamosan, amely lehetővé tette, hogy létrejöjjön az a valaki, akit művésznek nevezhetünk.¹⁶⁰

A mező fogalma arra irányítja rá a figyelmünket, hogy a társadalomtudománynak nem az egyén, az aktor a valódi tárgya, még akkor sem, ha tudjuk, hogy nem létezhet mező egyének nélkül, a statisztikai adatfeldolgozáshoz szükséges információk ugyanis személyekre vagy egyes intézményekre vonatkoznak. A kutatási műveletek középpontjában a mező áll és kell hogy álljon. Ez azonban korántsem jelenti, hogy az egyének pusztán „illúziók” volnának, akik nem is léteznek, csak azt, hogy a tudomány őket ágensekként konstruálja meg – nem pedig biológiai egyénekként, aktorok-

és legjótásabb funkcióikat az előállításuk és terjesztésük társadalmi körülményeinek köszönhetik, vagyis azoknak a funkcióknak, amelyeket elsősorban az adott (vallási, művészeti) kompetencia monopolizált egymással versengő szakemberek, másodsorban, és emellett, a nem szakemberek számára betöltenek (Bourdieu, 1977e [2001a: 208]). A szimbolikus termelés és az osztályviszonyok struktúrája közötti homológia elemzésére olyan, egymástól igen eltérő területekről hozhatunk példákat, mint az *haute couture* (Bourdieu–Delsaut, 1975), a színházzal és művészettel kapcsolatos ízlés (Bourdieu, 1979a), a filozófia (Bourdieu, 1988a) vagy a nagy iskolák (Bourdieu, 1989a).

¹⁵⁹ Hermann Weyl (1885–1955) matematikusról és fizikusról van itt szó, aki az esők között kapcsolta össze egymással a relativitáselméletet és az elektromágnesesség törvényeit. Idézi: Ernst Cassirer (1945: 301) a nyelvészeti strukturálizmussal kapcsolatos cikkében-diagnózisában („Structuralisme en linguistique”), amely a *Word* folyóirat első számában jelent meg.

¹⁶⁰ Bourdieu a művészeti mező kialakulását a 19. század második felében, valamint ezzel összefüggésben a modern művész „feltalálását” a következő, megjelenés előtt álló könyvében elemzi: *Économie des biens culturels* [amely végül *Les règles de l'art* címen jelent meg, 1992a]. Ennek az elemzésnek a korábbi, vázlatosabb kifejtéseit lásd Bourdieu (1966a; 1971a; 1971b; 1971d; 1975d; 1983d; 1988f; 1991h). Az esztétika és a művészet bourdieu-i „tudományának” rövid összefoglalását lásd in Bourdieu (1987l).

ként vagy szubjektumokként. Az ágensek a vizsgált mezőben társadalmilag úgy vannak megalkorva, hogy aktívak és cselekvők legyenek abból adódóan, hogy megvannak azok a tulajdonságaik, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a mezőben hatékonyak legyenek, hogy ott hatást váltsanak ki. Akkor tudjuk a legjobban megragadni az egyediségüket, az eredetiségüket, vagy a saját pozíciójukból adódó *nézőpontjukat*, amelyből kiindulva a világgal és a mezővel kapcsolatos sajátos látásmódjukat kialakítják; ha megismerjük azt a mezőt, amelynek a részei.

E sajátos tulajdonságok viszont azzal magyarázhatók, hogy minden mezőben minden pillanatban „belépési díjjal” kell számolni, amely meghatározza, hogy ki léphet be a mezőbe, vagyis bizonyos ágenseknek lehetővé teszi a belépést, míg másoktól megtagadja.

A résztvevőket (egyéneket vagy szervezeteket) az jogosítja vagy hatalmazza fel arra, hogy belépjenek egy mezőbe, hogy tulajdonságok egy sajátos konfigurációjával rendelkeznek. A kutatás egyik célja ezen aktív tulajdonságok, hatékony vonások, vagyis a *specifikus tőkeformák* azonosítása. Ekkor azonban egyfajta hermeneutikai körrel nézünk szembe: ahhoz, hogy meg tudjuk konstruálni a mezőt, azonosítanunk kell azokat a sajátos tőkéket, amelyek hatékonyan működnek benne; és megfordítva, ahhoz, hogy megkonstruáljuk ezeket a specifikus tőkeformákat, ismernünk kell a mező sajátos működési logikáját. Ez szüntelen oda-vissza mozgást jelent a kutatási folyamat szempontjából, amely ezért egyszerre hosszú és bonyolult.¹⁶¹

Amikor azt állítom, hogy a mezőt – láthatja, hogy lépésről lépésre alkotom meg a fogalom *munkadefinícióját* – azon specifikus tőkefajták eloszlási struktúrája határozza meg, amelyek működnek benne, vagyis amennyiben a tőkeformákra vonatkozó tudásom megfelelő, differenciálni tudom mindazt, amit differenciálni kell. Például, és ez volt az egyik olyan alapelv, amely az egyetemi oktatókkal kapcsolatos kutatásomat irányította, nem elégedhetünk meg olyan magyarázó modellel, amely nem képes megkülönböztetni azokat az embereket (vagy még inkább: pozíciókat), akiket az adott univer-

¹⁶¹ Ennek a „hermeneutikai körnek” a részletesebb szemléltetését, amelynek révén a releváns egyének és intézmények, valamint a hatékony erőforrások (vagy tőkeformák) kölcsönösen meghatározzák egymást, lásd Bourdieu-nek a franciaországi lakáspolitikát 1970-es évek közepén végbement reformjával kapcsolatos elemzésében (Bourdieu–Christin, 1990, különösen 70–81. [és újrafogalmazva in Bourdieu (2000a)]).

zummal kapcsolatos mindennapi intuíció élesen szembeállít egymással. Ebben az esetben adja magát a kérdés, hogy milyen olyan változókat hagyunk ki, amelyek lehetővé tennék, hogy elvégezzük ezeket a megkülönböztetéseket. Itt nyitnom kell egy zárójelet: a mindennapi intuíciót tökéletesen tiszteltetben kell tartanunk. Ügyelnünk kell azonban arra, hogy az elemzésbe csak teljes tudatossággal és indokkal emeljük be, érvényességét pedig empirikusan ellenőrizzük,¹⁶² szemben azzal, ahogyan azok a szociológusok teszik, akik tudattalanul használják az intuíciót például akkor, amikor létrehozzák azokat a kettős tipológiákat, amelyeket az *Homo academicus* elején is kritizálok, például a „kozopolita értelmiségi” és a „lokális értelmiségi” szembeállítását (Gouldner, 1957).

És egy utolsó, lényeges megjegyzés: a társadalmi ágensek nem „részcsek”, amelyeket külső erők vonzása és taszítása mozgat gépies módon, hanem tőkék hordozói, akik a birtokukban lévő tőkéknek (ezek mennyiségének és szerkezetének) köszönhetően a mezőn belül megtett útjukból és az ott elfoglalt pozíciójukból adódóan aktívan törekszenek vagy a tőkeeloszlás megőrzésére, vagy ennek az eloszlásnak a megváltoztatására. A stratégiai lehetőségek természetesen nem ennyire sematikusak, mindenesetre úgy gondolom, hogy ez egy olyan meglehetősen általános érvényű megállapítás, amely nemcsak az egész társadalmi térre, hanem a differenciálódott mikrokozmoszokra is igaz, noha korántsem feltételezi azt, hogy a kevés tőkével rendelkezők mindegyike forradalmár vagy a jelentős tőkével bírók mindegyike automatikusan konzervatív lenne.¹⁶³

Fogadjuk el, hogy a társadalmi világ, legalábbis a fejlett társadalmakban, egy sor differenciálódott mikrokozmoszra tagolódik, amelyek egyszerre bírnak állandó tulajdonságokkal (ami megteremti egy általános mezőelmélet létjogosultságát) és a saját logikájukban és történetükben gyökerező változó vonásokkal (ami mindegyik esetében genetikai és komparatív elemzést tesz szükségessé). Hogyan

¹⁶² „A reflektálatlan kezdeti intuícióval való szakítás, szemben azzal, ahogyan az »episztemológiai szakítás« bizonyos »bevezetés« jellegű leírásai felfogják, nem tekinthető egyszerre kezdeti és záró aktusnak, ezzel szemben egy olyan hosszú folyamatnak a végeredménye, amelyben az empirikus művellet részévé váló intuíció bevonódik az elemzésbe, és ellenőrzés alá kerül, újabb, immáron megalapozottabb hipotéziseket eredményezve, amelyek az általuk előidézett nehézségeknek, hiányosságoknak, váratkozásoknak köszönhetően maguk is meghaladtakká válnak.” (Bourdieu, 1984a: 18.)

¹⁶³ A történelem tele van ellenpéldákkal, ezek a konfigurációk azonban tökéletesen magyarázhatók a társadalmi térben megtett út, a (sajátos és általános) társadalmi pozíció, valamint a habitusból fakadó állásfoglalások ugyenezen dialektikája alapján. Bourdieu (1989a: 259–264) az „utat vesztek” és az „utat tévesztettek” esetét egymással párhuzamosan elemzi.

kapcsolódnak egymáshoz ezek a különböző mezők? Hogyan rendeződnek hierarchikus konstellációkba? Miként határozható meg ezek mindegyike esetében, hogy e konstellációkban milyen pozíciót foglalnak el és milyen súllyal bírnak?

Lógikusan erre a kérdésre nem is kellene válaszolnom, mert túlságosan összetett a mezők egymáshoz fűződő viszonyának problémája, és féltő, hogy leegyszerűsítő dolgokat mondok, és ezzel az „instanciákra” és „összekapcsolódásokra” épülő gondolkodást táplálnám (amely a háttérben mindig jelen van), amely egyes marxisták számára lehetővé tette, hogy retorikai megoldásokkal álljanak elő olyan kérdésekre, amelyekre, minden esetben, kizárólag az empirikus kutatás adhat választ. Úgy gondolom, hogy nem létezik a mezők közötti viszonyokra vonatkozó transzhistorikus törvény, ezért minden esetet empirikusan is meg kell vizsgálnunk. Természetesen nehéz lenne nem felismerni, hogy a mai posztindusztriális társadalmakban a gazdasági mező különösen jelentős meghatározó erővel bír. De ez nem jelenti azt, hogy el kellene fogadnunk annak (univerzális) posztulátumát, hogy „végző soron” a gazdaság határoz meg mindent.

A gazdasági mező kialakulásával kapcsolatos kutatásom egy példáján keresztül, azt hiszem, érthetővé válik, hogy mennyire bonyolult ez a kérdés. Egy, a quattrocentóban megindult folyamat eredményeképpen (Baxandall, 1982 [1972]) a művészeti mező a 19. század végére autonómmá válik: eztán a művészek már nincsenek kitéve a kereslet és a megrendelő szeszélyének; nem függenek sem az államtól, sem a mecénásoktól, sem pedig az akadémiáktól. Többségük elkezd a „korlátozott termelés” piacára termelni, ahol saját pályatársaik a fogyasztók, és amely egyébként egyfajta „késleltetett piacként” viselkedik (Bourdieu, 1983d; 1987g). Minden arra engedne következtetni, hogy itt egy feltartóztathatatlan és visszafordíthatatlan folyamatról van szó, és hogy a művészet és a művészek egyszer és mindenkorra kivívták saját szabadságukat az evilági hatalmakkal szemben. De mit is látunk manapság? Azt, hogy újjáéledőben vannak a mecénatúra (magán és állami), a közvetlen függés, a cenzúra legbrutálisabb formái, és a lineáris és határtalan autonomizálódási folyamat elképzelése hirtelen megkérdőjeleződik. A Hans Haacke kortárs festővel történetekre gondolok itt, aki a művészeti autonómia elleni támadásokra művészi formában hívja fel a figyelmet.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Hans Haacke munkásságának szociológiai jelentőségét hangsúlyozza Howard Becker és John Walton (1986). [Lásd még a Bourdieu és Haacke (1994) beszélgetéseit tartalmazó kötetet az értelmi-

A Guggenheim Múzeumban leplezte le azt a festményét, amelyen a Guggenheim család meggazdagodását ábrázolta. A múzeum vezetőjének ekkor két lehetősége van: kirúgatja magát vagy lemond, vagy azáltal, hogy nem engedi kiállítani a festményt, nevetségessé teszi magát a művészek szemében. Vagyis ha a művész visszaadja a művészetnek az egyik funkcióját, rögtön kellemetlen helyzetbe kerül... Ezáltal láthatóvá válik, hogy a korábban műveik formája és tartalma szempontjából egyaránt kötött művészek által kivívott autonómiában a szükséglet előtti behódolásnak is része volt: azáltal, hogy megszerezték a forma feletti kizárólagos ellenőrzést, a szükségsszerűségből kovácsoltak erényt, mivel teljes mértékben lemondtak a funkció meghatározásáról. Így abban a pillanatban, hogy eltérnek a művészeti mezőben számukra kijelölt funkciótól, vagyis attól, hogy semmilyen társadalmi funkciót nem gyakorolnak („l'art pour l'art”), ismét szembesülni lesznek kénytelenek autonómiájuk korlátaival.

Ez csak egyetlen példa, segít azonban megérteni, hogy a mezők – jelen esetben a művészeti és a gazdasági mező – közötti viszonyok soha sincsenek egyszer és mindenkorra meghatározva, még a fejlődésük legáltalánosabb tendenciáit illetően sem. A mező fogalma nem ad kész válaszokat az összes lehetséges kérdésre, szemben a „teoretista elmélettel”, amely azt állítja magáról, hogy képes mindent megmagyarázni, mégpedig a megfelelő sorrendben. A nagy erénye, legalábbis az én szememben, inkább az, hogy a tárgy megkonstruálásának egy olyan módozatát helyezi előtérbe, amelyet minden alkalommal az elejétől a végéig újra kell gondolni. Arra készítet bennünket, hogy minden vizsgált univerzummal kapcsolatban *(újabb) kérdéseket vessünk fel*: hol vannak a határai, hogyan és milyen más mezőkhöz kapcsolódik stb.? A mező fogalma visszatérő kérdések koherens rendszerét biztosítja, amely lehetővé teszi számunkra, hogy miközben megragadjuk a valóságot, elkerüljük a pozitivistá empirizmus elméleti ürességét és a teoretista diskurzus empiriahiányát.

Az Actes de la recherche en sciences sociales egy nemrégiben megjelent számában (1990. március, no. 81–82), amely a családi házak ökonómiájával, vagyis a családi ház mint igen sajátos gazdasági jószág előállítása és körforgása által érintett társadalmi terek összességével foglalkozik, Ön kénytelen volt azon állami

ségi és művészi autonómia feltételeiről, valamint azokról a veszélyekről, amelyeket „az állami pártfogás káros beszüremkedése” és „a családok látszat forradalmáinak esztétikai nihilizmusa” jelent.]

*intézkedések geneziséét is elemezni, amelyek ebben az esetben (de kétségkívül általánosabban is) igen közvetlen módon meghatározzák a piac működését. Eközben pedig felvázolja az állam mint egyfajta metamező elméletét is.*¹⁶⁵

Valóban úgy tűnik számomra, hogy amint közelebből is megnézzük, mi történik azon belül, amit „államnak” nevezünk, rögtön meg is szűnik a *szkolasztikus* problémák többsége, amelyeket a *scholarok* – karösszékmárxisták és spekulatív szociológusok – az állammal kapcsolatban felvetnek. Az állam kvázi metafizikus fogalom, amelyet részekre kell bontani ahhoz, hogy „eljussunk magukhoz a dolgokhoz”, ahogyan Husserl, egészen más kontextussal összefüggésben, fogalmazott. Például az „összefüggés” (vagy függés) és az „autonómia” szentesített elméleti ellentétpárjára gondolok. Ez a szembeállítás abból az előfeltevésből indul ki, hogy az állam egy jól meghatározott, jól körülhatárolt és egységes valóság, amely önmagában külsődleges viszonyban áll a „társadalmi” erőkkkel, amelyek maguk is világosan azonosítottak és meghatározottak (mint Németország esetében, amelyről oly sokat írtak a híres *Sonderweg* okán, a junkerek által alkotott nagybirtokos arisztokrácia vagy az ipari nagyburzsoázia; vagy Anglia esetében a nagyvállalkozók által alkotott városi polgárság és a vidéki arisztokrácia). A valóságban azonban inkább csak bürokratikus vagy adminisztratív (gyakran bizottságok, hivatalok konkrét formáját öltő) mezők halmazáról beszélhetünk; amelyekben kormányzati vagy nem kormányzati ágensek vagy ágensek csoportjai egymással személyesen vagy képviselő útján a hatalom azon sajátos formájáért harcolnak egymással, amely lehetővé teszi a birtokosa számára, hogy a gyakorlatok egy adott szféráját (a családi vagy a társasházak építését) törvényekkel, szabályokkal, adminisztratív intézkedésekkel (engedélyezés, támogatás, jogalkotás stb.) szabályozni tudja; röviden, mindazzal, amit közpolitikának (*policy*) szokás nevezni. Mindezek alapján az állam,

¹⁶⁵ A lakhatás ökonomiájában játszott strukturáló állami szerep elemzését lásd in Bourdieu (1990c) és Bourdieu és Christin (1990). Bourdieu a *La Noblesse d'État*-ban vizsgálja először kimonodottan az állam szerepét, amikor megállapítja, hogy „a mai technokraták” a hivatali nemesség (*noblesse de robe*) strukturális örökösei (és olykor leszármazottai is) egy olyan „testületként, amely azáltal jött létre, hogy létrehozta az államot”. Ez alapján Bourdieu arra a feltételezésre jut, hogy „az állami nemesség [...] és az iskolai végzettség mint a »kulturáltság« privilegiumokat biztosító »kiváltságglevele« egymással összefüggő és egymást kiegészítő újítások eredménye” (Bourdieu, 1989a: 535–559; különösen 540 és 544). 1989 és 1992 között Bourdieu ennek a kérdésnek szentelte a Collège de France-ban tartott kurzusát: a szimbolikus hatalom szervezeti kifejeződéseként vagy „az anyagi és szimbolikus erőforrásoknak a magáncéllra fordítását lehetővé tevő államkincstáraként” felfogott modern állam kialakulását és következményeit vizsgálta (Bourdieu, 1989a: 540). [Ez a kurzus azóta *Sur l'État* (Bourdieu, 2012) címen megjelent.]

már ha mindenáron ragaszkodunk ehhez a megnevezéshez, olyan erők összessége, amelyben (Max Weber híres megfogalmazását módosítva) harcok zajlanak a *legitim szimbolikus erőszak monopóliumáért*.¹⁶⁶ azért a hatalomért, amelynek segítségével kényszerítő normák egy közösen osztott halmazára létrehozható és egy állam területén, vagyis határai között általánosként és általánosan *alkalmazhatóként* kikényszeríthető.

Amint arra a franciaországi lakáspolitikai esetében az 1970-es és 80-as évtizedekre vonatkozóan rámutattam, ezekben a mezőkben szüntelenül harcol a magánszektorhoz tartozó erők (bankárok és bankok, építőcégek és tervezőirodák stb.) és az állami szektorhoz tartozó erők (minisztériumok, minisztériumi osztályok, az ezeket irányító „testületek”, jelen esetben a pénzügyi ellenőrök és bányamérnökök), vagyis az ugyancsak mezőkké szerveződő aluniverzumok között, amelyeket egyszerre egyesítik és osztják meg a belső harcok és a külvilággal szemben tanúsított szembenállások. Az állam fogalma csak a (különbféle) hatalmi *pozíciók közötti objektív viszonyok gyorsírásszerű jelölésére* szolgál (ekként viszont igen veszélyes); ezek a viszonyok ugyanakkor többé-kevésbé stabil (szövetségi vagy klientúra-) hálózatokba ágyazódhatnak, és fenomenológiailag igen különböző interakciók formáját ölthetik a nyílt konfliktusoktól a többé-kevésbé felvállalt összejárásig.

Amint közelebből is szemügyre vesszük azt, hogy a magánszektorhoz tartozó és egymással ugyancsak versengő ágensek vagy szervezetek (például a bankok, amelyek abban érdekeltek, hogy olyan szabályozások lépjenek életbe, amelyek elősegítik újfajta ingatlanhitelek elterjedését) miképpen törekszenek arra, hogy gazdasági vagy kulturális tevékenységeik területén egy adott irányba tereljék vagy meghatározzák az „állam” politikáját (ugyan-ezt a jelenséget figyelhetnénk meg, ha megvizsgálnánk az iskolai tantervek egyik vagy másik reformját), hogyan hoznak létre koalíciókat és hálózatokat olyan ágensekkel vagy szervezetekkel, amelyek ugyanazokat az intézkedéseket vagy politikát támogatják, mint ők, miképpen csapnak össze olyan

¹⁶⁶ „Az állam lényegét tekintve a szimbolikus hatalom őrási tartálya, a szimbolikus hitel központi bankja, amely szentesítési aktusokat végez, például iskolai bizonyítványt, személyi igazolványt vagy valamilyen igazolást állít ki – a hatalom jogos birtokosai ezen aktusok révén nyilvánítják ki, hogy valaki az, aki, és nyilvánosan is megállapítják, hogy ő kicsoda és hogy kinek kell lennie. Ezek a hivatalos aktusok és azok az ágensek, akik elvégzik őket, alkotják a szentesítés központi bankját, vagyis az államot, amely ezeket az aktusokat szavatolja és amely, bizonyos értelemben, jogos képviselői útján ezeket elvégzi. Ez az oka annak, hogy megváltoztattam és általánosítottam Weber megfogalmazását: az állam nemcsak a legitim fizikai, hanem a szimbolikus erőszak monopóliumának is a birtokosa.” (Bourdieu–Wacquant, 1993: 39). A kérdés részletesebb kifejtését lásd Bourdieu, 1989a, 5. rész [és Bourdieu, 1993b; 2012, passim].

ágensekkel vagy bürokratikus szervezetekkel, amelyeknek megvannak a saját érdekeik és erőforrásaik (például a szabályzatok meghatározásának tisztán bürokratikus tőkéje), szükségszerűen eltávolodunk a megfeleléssel és az autonómiával kapcsolatos spekulációktól. És, hogy őszinte legyek, e tekintetben sokkal közelebb állok Edward Laumann (Laumann–Knocke, 1988) hálózatelemzéséhez, amellyel más tekintetben nem értek egyet, mint Nicos Poulantzashoz (1968) vagy Theda Skocpolhoz (1985 [1979]), hogy csak két emblemikus képviselőjét említssem az összefüggés és az autonómia hagyományos megközelítésének. Ezzel csak mintegy mellékesen arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy e kérdésekben, akárcsak másutt, a karoszszeke-marxisták, a matéria nélküli materialisták, akikkel szüntelenül szemben álltam az 1960-as években, vagyis amikor a legnépszerűbbek voltak, nagyban hozzájárultak bizonyos skolasztikus problémák napirenden tartásához.

Általánosságban ez az, amiből a szociológiai mezőben elfoglalt pozícióim problematikussága fakad: egyrészt úgy tűnhet, hogy közel állok a „nagy elméletalkotókhoz” (főleg a strukturalistákhoz) abban, hogy az átfogó strukturális egyensúlyokat hangsúlyozom, amelyek nem visszavezethetők azokra az interakciókra és gyakorlatokra, amelyeken keresztül megnyilvánulnak; másrészt szolidáris vagyok azokkal a kutatókkal, akiknek nem esik le a gyűrű az ujjukról, ha empirikus kutatásra kerül a sor, és közelről kell szemügyre venni a dolgokat. Itt különösen az interakcionistaikra gondolok, Goffmanra vagy mindazokra, akik közvetlen megfigyelés vagy statisztikai elemzés révén feltárják a „nagy elméletalkotók” által figyelmen kívül hagyott empirikus valóságokat, ezek az elméletalkotók ugyanis felülről és távolról nézik a valóságot (ha kegyeskednek egyáltalán ügyet fordítani rá). Másrészt viszont a társadalmi világ ama felfogását is elutasítom, amely a mindennapi gyakorlatok részletei iránti érdeklődést táplálja, és amelyet ebben az esetben a közvetlenül nem megfigyelhető objektív struktúrákkal és hatalmi viszonyokkal kapcsolatos elméleti rövidlátás vagy vakság táplál.

Kifejtené, hogy miben tér el az Ön által egymást részlegesen átfedő bürokratikus mezők szöveteként felfogott állam Edward Laumann és David Knoke (1988) „szervezeti állam” fogalmától, valamint tágabb értelemben az államnak a hálózatelemzésből kibontakozó megközelítéseitől?

Itt arra a megkülönböztetésre utalhatnék vissza, amelyet – Max Weberrel szemben – struktúra és interakció, vagyis egy permanens és láthatatlan

módon működő strukturális viszony és egy adott tranzakcióban működésbe lépő tényleges viszony között tettem (Bourdieu, 1971c; 1971f). Valójában egy mező struktúrája – amennyiben a mezőt a hatalom vagy a tőkefajták eloszlásában elfoglalt hierarchiája alapján meghatározott pozíciók közötti objektív viszonyok tereként fogjuk fel – nem azonos azokkal a többé-kevésbé tartós hálózatokkal, amelyeken keresztül ez a struktúra kisebb-nagyobb gyakorisággal megnyilvánulhat. Ez a struktúra határozza meg azt, hogy a hálózatokat kifejező és fenntartó tranzakciók ki tudnak-e bontakozni (pontosabban azt, hogy mekkora valószínűséggel tudnak kibontakozni). A tudománynak itt az a feladata, hogy feltárja a tőkeformák eloszlásának struktúráját, amely az általa kondicionált érdekeken és diszpozíciókon keresztül hajlamos meghatározni az egyéni vagy kollektív állásfoglalások struktúráját. A hálózatelemzésben e mögöttes struktúrák elemzése áldozatul esik az (ágensek vagy intézmények közötti) *egyedi kapcsolódások* és az *tényleges áramlások* (információk, erőforrások, szívességek stb. áramlására kell itt gondolni) vizsgálatának, amelyekben és amelyek révén e struktúrák megmutatkoznak (Burt, 1982; Wellman–Berkowitz, 1988) – kétségkívül azért, mert a struktúra feltárásához egy olyan relacionális gondolkodási formát kell segítségül hívni, amelyet nehezebb számszerűsített és formalizált adatokra átfordítani, hacsak nem hívjuk segítségül a korrespondenciaanalízis módszerét.

Itt akár a modern állam kialakulásával kapcsolatban évek óta folytatott kutatásaimra is támaszkodhatnék. Nagyon leegyszerűsítően azt is mondhatnám, hogy a dinasztikus állam, majd később a bürokratikus állam kialakulása a hatalom vagy tőkének különböző formáinak koncentrációs folyamataként jelent meg, amely kezdetben a magánhatalmakhoz (uraságok, városi bürzsoázia stb.) képest külsődleges és felsőbbrendű közhatalom – király általi – magánmonopolizációjához vezetett. E különböző tőkeformák – (az adóztatásnak köszönhetően) gazdasági, katonai, jogi, kulturális és, általánosabban, szimbolikus tőkének – koncentrációja, amelyet az ezeknek megfelelő különböző mezők kialakulása kísért, egy sajátos tőkefajta, az e halmozódás hatására létrejövő állami tőke kialakulását eredményezte, amely lehetővé teszi az állam számára, hogy hatalmat gyakoroljon a különböző mezők és az ezekben megjelenő sajátos tőkeformák fölött. Ez a fajta *metatőke*, amely képes hatalmat gyakorolni a hatalom többi formája és különösen a közöttük meglévő átváltási árfolyam (és egyszersmind a birtokosaik közötti erőviszonyok) felett, határozza meg az államhatalmat. Ebből adódóan az állam a *hatalmi mezővel* párhuzamosan jön létre, amelyet olyan játéktérként

foghatunk fel, amelyben a (különböző) tőkék birtokosai *mindenekelőtt* az állam, vagyis az állami tőke feletti hatalom megszerzéséért küzdenek egymással, amely egyszersmind a különböző tőkefajták és ezek (többek között az iskola intézménye révén történő) újratermelése felett is hatalmat biztosít.¹⁶⁷

4. ÉRDEK, HABITUS, RACIONALITÁS

Önt gyakran „ökonómizmussal” vádolták amiatt, ahogyan az *érdek* fogalmát használja.¹⁶⁸ Milyen teoretikus szerepet játszik az *érdek* az Ön elemzéseiben?

Az *érdek* fogalmát arra használtam, hogy szakítani tudjak azzal a filozófiai emberképpel, az emberi viselkedés azon naív felfogásával, amely uralkodó volt abban az időben, amikor társadalomtudósként kezdtem el dolgozni. Gyakran idézem Marx Weber (1986 [1918]) egyik megjegyzését a joggal kapcsolatban, miszerint a társadalmi ágensek csak annyiban szabálykövetők, amennyiben a szabálykövetéssel összefüggő érdekük felülírja azon érdeküket, hogy elutasítsák a szabályok betartását. Ez a nyers materialista élv arra hívja fel a figyelmünket, hogy mielőtt leírnánk azokat a szabályokat, amelyek az ágensek cselekvését meghatározzák, el kell gondolkodnunk azon, hogy mi teszi ezeket a szabályokat hatékonyakká.

Eppen a kultúraszociológia és az értelmiségiek szociológiájának területére emeltem be ezt a fogalmat, ahonnan különösképpen ki volt tiltva, és ahol különösen botrányosnak számít a használata, mégpedig a szabadon lebegő értelmiség (*freischwebende Intelligenz*) – a Mannheim (2006 [1936]) által ostorozott szabad vagy kötöttségektől mentes értelmiség – ideológiájának

¹⁶⁷ Az állam modelljét és a hatalmi mezőben „metamezőként” való megjelenését, amely magába foglalja a mezőknek az adott társadalmi formációban hatékony tőkeformák (újra)termelését és elosztását meghatározó felsőbb régióit, vázlatos formában lásd Bourdieu, 1989a; 1993b; Bourdieu–Wacquant, 1993. [A dinasztikus állam bürokratikus állammá történő átalakulásának történeti modelljét a „De la maison du roi à la raison de l’État” – A királyi háztól az államérdekig (Bourdieu, 1997c)] című tanulmány ismerteti, valamint Bourdieu (2012) veti össze az állammal kapcsolatos rivalális elméletekkel.]

¹⁶⁸ Lásd például Pardeise, 1981; Caillé, 1981; 1987; Richer, 1983; Adair, 1984; Rancière, 1984: 24; Joppke, 1986; Sahlins, 1989b: 25. Fiske (1991: 238) egy kalap alá veszi Gary Beckert és Bourdieu-t, amennyiben mindkettejükre „az önértékkövető racionalitás előfeltevésének” védelmezőiként tekint, amely a társadalmi viszonyok általa felállított négy modelljének az egyike. Ezzel ellentétben álláspontot képvisel határozottan Harker, Mahar és Wilkes (1990: 4–6), Thompson (2001 [1991]) és Ostrow (1990: 117), akik mások mellett elismerően szólnak arról, hogy Bourdieu elutasította az ökonómizmust.

kritikájaként, mégpedig Weberre támaszkodva, aki a közgazdasági modellt arra használta, hogy feltárja a vallási élet központi szereplőinek – a pap, a próféta, a varázsló – sajátos értekeit (Bourdieu, 1971f). Manapság már inkább az *illusio* terminust használom, ugyanis mindig specifikus érdekekről beszélek, amelyeket egyszerre előfeltételez és termel ki magából a történetileg kötött és körülhatárolt mezők működése. Paradox módon az *érdek* szó használata miatt reflexszerűen az ökonómizmus vádjával illettek, noha egész munkásságom, már a kezdetektől fogva, egyfajta tiltakozás az *ellen*, hogy minden gyakorlatot a gazdaságra vezessünk vissza.¹⁶⁹ A valóságban az, ahogyan a fogalmat használom, a szándékos és átmeneti redukcionizmus céljait szolgálja, amely lehetővé teszi számomra, hogy beemeljem a gondolkodás materialista formáját a kulturális szférába, ahonnan történetileg akkor száműzetett, amikor megszületett a művészet modern felfogása, a kulturális termelés mezője pedig autonómmá vált (Bourdieu, 1989b).

Az *érdek/érdeklődés*¹⁷⁰ fogalmának megértéséhez látni kell, hogy nemcsak az *érdekmentességgel* vagy az *ön célúsággal* áll szemben, hanem, *mindenekelőtt*, a *közömbösséggel* is. Aki *közömbös*, azt *hidegen* hagyja a játék: akár csak Buridán számára, úgy én is *közömbös* vagyok a játék iránt. A *közömbösség* nemcsak preferenciamentes értékállapotot feltételez, hanem ezzel együtt olyan megismerési állapotot is jelent, amelyben képtelen vagyok a felkínált tétek között különbséget tenni. Ez volt a sztoikusok célja: az *ataraxia* elérése (az *ataraxia* azt jelenti, hogy az ember lelki nyugalmát nem zavarja meg semmi). Az *illusio* az *ataraxia* ellentettje: azt jelenti, hogy az ember bevonódik, részt vesz a játékban, az *magával ragadja*. Amikor az ember *érdekelt* valamiben / *érdeklődik* valami iránt, akkor oly módon tekint egy adott társadalmi játékra, hogy annak, ami ott történik, számára értelme van, hogy annak *tétjei fontosak*, és érdemes *küzdeni értük* (Bourdieu, 1989e).¹⁷¹

¹⁶⁹ Már az idővel, a becsülettel vagy a munka felfogásával foglalkozó legkorábbi kabiliai etnográfiai munkáiban jól látható, hogy Bourdieu mennyire élesen szembehelyezkedett az ökonómizmussal (Bourdieu, 1965; 1963; 1962d és 1977a), és az *Esquisse d’une théorie de la pratique*-ban, valamint a *Le Sens pratique*-ban ezt szilárdan alá is támasztja: „Az ökonómizmus az etnocentrizmus egy formája: a prekapitalista gazdaságokat úgy kezeli, hogy Marxot idézzük, »ahogyan az egyházatyák kezelték a kereszténység előtti vallásokat«, olyan kategóriákat, módszereket (a gazdasági kompatibilitását) vagy fogalmakat (érdek, befektetés, tőke stb.) alkalmaz rájuk, mivel a kapitalizmus történeti termékei, gyökeresen átalakítják a vizsgálati tárgyukat, és ennek az átalakulásnak a mértéke ahhoz a történeti változáshoz mérhető, amely őket létrehozta.” (Bourdieu, 1980a: 192.)

¹⁷⁰ A francia „*intérêt*” terminus magyarul *érdeket* és *érdeklődést* is jelenthet. Erre a kétértelműségre Bourdieu gyakran rájátszik, hol implicit, hol – akárcsak itt – explicit formában. (A ford.)

¹⁷¹ „Az, ami egy »megfelelően szocializált« kabil számára élet vagy halál kérdése, lényegi téttel bíró kérdés, teljességgel *közömbös* lehet egy olyan ágens számára, aki nem rendelkezik a különbségtétellel

Röviden, az érdek fogalma, ahogyan én használok, teljes mértékben eltér az utilitarista elmélet által tételezett transzhistorikus és egyetemes érdektől. Nem lenne nehéz kimutatni, hogy az Adam Smith által tételezett egyéni érdek nem más, mint a tudattalan univerzalizálása az érdek tőkés gazdaság által létrehozott és megkövetelt formájának. Az érdek, amely semmi esetre sem antropológiai állandó, olyan *történeti esetlegesség*,¹⁷² olyan történeti konstrukció, amelyet csak a történeti elemzés tud empirikus megfigyelés útján *ex post* megismerni, és nem lehetséges az „Ember” elképzelt és nyilvánvalóan etnocentrikus felfogásából *a priori* módon levezetni.

Ebből az is következik, hogy ahány mező, annyiféle „érdek”, vagyis minden mező egyszerre előfeltételezi és létrehozza az érdeknek egy sajátos formáját, amely nem összemérhető azokkal az érdekekkel, amelyek máshol „vannak forgalomban”.

Csakugyan, minden mező az érdeknek egy sajátos formáját hívja életre és aktiválja, egy sajátos *illúziót* a játékban megjelenő tétek értékességének hallgatólagos elfogadásaként és a játékot meghatározó szabályok gyakorlati ismereteként. Emellett ez a sajátos érdek, amelyet a játékban való részvétel feltételez, más és más aszerint, hogy ki milyen (uralkodó vagy alávetett, ortodox vagy eretnek) pozíciót foglal el a játékban, illetve aszerint, hogy a résztvevő milyen utat járt be azelőtt, hogy az általa pillanatnyilag elfoglalt pozícióba került. Az összehasonlító antropológia és történettudomány igazolni tudja, hogy az intézmények társadalmi mágiája gyakorlatilag bármit képes érdekké, mégpedig realista érdekké alakítani, vagyis olyan *invesztícióvá* – a szó egyszerre közgazdasági és pszichoanalitikai értelmében –, amelyet egy sajátos „ökonómia” tesz objektíve kifizetődővé.

ama elveivel, amelyek lehetővé tennék számára, hogy állást foglaljon, és hogy őt a becsület kérdése magával ragadja.” (Bourdieu, 1989g: 91.)

¹⁷² Mauss ajándékozással kapcsolatos kutatásainak ez az egyik konklúziója: „Ha valami hasonló indíték vezérel is trobriandi vagy amerikai főnököket, andamán nemzetségeket stb., vagy vezérelt hajdanában nagylelkű hindúkat, nemes germánokat és keltákat ajándékaik és kiadásaik során, az nem a kereskedő, a bankár és a kapitalista rideg észjárása szerint történik. Ezekben a társadalmakban is megvan az érdek, *de másként, mint mostanság*.” (Mauss, 2006b [1922–1923], kiemelés – L. W., a magyar nyelvű idézet forrása: 2000: 329.) E kérdésben Bourdieu-ével rokon álláspontot képvisel Albert Hirschman (1980 [1977]), akinek az érdek 17. és 19. századi fogalmával kapcsolatos történeti kutatása jól rávilágít annak esetleges jellegére.

Az érdek és az *invesztíció* fogalmai mellett Ön olyan egyéb terminusokat is átemelt a közgazdaságtanból, mint például a piac, a tőke és a profit (lásd Bourdieu, 1971d; 1986g), amelyek közgazdaságtani érvelésre utalnak. Sőt, legkorábbi és legújabb kutatásait az köti össze egymással, hogy közvetlenül a gazdaságsszociológia területéhez tartoznak.¹⁷³ Az Ön fiatalkori munkáinak az algériai földművesekről és munkásokról többek között az volt a célja, hogy megmagyarázza, mivel magyarázható a számító, racionális diszpozíció – a homo oeconomicusra jellemző habitus – differenciált kialakulása az algériai proletariátus különböző alcsoportjai esetében, és hogy rámutasson annak társadalmi és gazdasági következményeire, hogy a városi szubproletariátus képtelen volt magdévá tenni a francia gyarmatosítás által bevezetett tőkés gazdálkodás megkövetelte diszpozíciókat.

A franciaországi családi házak ökonómiájával mint mezővel kapcsolatos legújabb kutatásában egyrészt a vásárlók preferencia- és stratégiarendszerének társadalmi létrejöttét, másrészt az eladók (az építővállalatok) és a termékek terének megszerveződését és dinamikáját vizsgálja. És rámutat arra, hogy az állam – amelyet „bürokratikus mezőnek” (Bourdieu, 1993b) nevez – a felek szempontjából nélkülözhetetlen szerepet játszik leginkább azáltal, ahogyan az ő találkozásukat strukturálja: a piac olyan társadalompolitikai konstrukció, amely – a bürokratikus mező különböző szintjein – olyan ágensok által támasztott keresletek fénytöréséből bontakozik ki, akik egyenlőtlenül vannak azoknak az eszközöknek a birtokában, amelyek lehetővé teszik, hogy érvényt szerezzenek saját érdekeiknek. Az Ön elméleti megközelítése miben tér el „az emberi viselkedés közgazdasági megközelítésétől” abban a formában, ahogyan Gary Becker (1976) azt elképzelte?

¹⁷³ Számos érintkezési pont és konvergencia van Bourdieu-nak az e kérdéssel foglalkozó korábbi és újabb munkái, valamint az „új gazdaságsszociológia” felfogása között (például Zelize, 1988; Swedberg–Himmelstrand–Brulin, 1987; Zukin–DiMaggio, 1990; Granovetter, 1985 és 1990), annak ellenére, hogy kölcsönösen figyelmen kívül hagyták egymást (bár ebben változás mutatkozik, lásd DiMaggio, 1990; Powell és DiMaggio, 1991). Bourdieu gazdaságsszociológiai írásai három periódusra oszlanak. Az első az algériai szabadságharc idején megfigyelhető gazdasági felfordulást tárgyalja: az agrárgazdaság felszámolását (Bourdieu, 1958; Bourdieu–Sayad, 1964), a városi szubproletariátus gazdasági gyakorlatainak és képzeteinek átalakulását elemzi (Bourdieu et al., 1963; Bourdieu, 1963), valamint az idővel kapcsolatos diszpozíciók és a gazdasági viselkedések közötti viszonyokat tárgyalja (Bourdieu, 1963; 1977a [lásd még 2000b]). A második az 1960-as évek közegének bankrendszerével foglalkozó, de ki nem adott kollektív kutatás, amelynek eredményei beépültek a *La Distinction*nak a fogyasztással foglalkozó elemzéseibe (Bourdieu, 1979a), valamint a hatalmi mező vállalatvezetőinek elemzése (Bourdieu – Saint Martin, 1978; Bourdieu, 1989a). A harmadik a családi házak piacának társadalmi szövetét fejti fel (Bourdieu, 1990a; 1990b; 1990c; Bourdieu – Saint Martin, 1990; Bourdieu–Christin, 1990). [Ezeket a tanulmányokat Bourdieu kibővítve átemelte ide: Bourdieu, 2000a.]

A közgazdaságtani ortodoxiával (ezen azt a szerteágazó irányzatot értem, amely ma az egyébként nagymértékben differenciált mezőként megjelenő közgazdaságtudományt uralja) mindössze néhány szón osztozunk. Vegyük például az investíció terminust. Investíción én azt a cselekvési hajlandóságot értem, amely egy mező és a mezőhöz igazított diszpozíciók rendszerének viszonyából fakad, egyfajta játékérzék és a játék tétjei iránti érzék, amely egyszerre jelenti a játék játszása iránti *hajlandóságot* és *képességet*, és mindkettő társadalmilag és történetileg konstituált, nem pedig egyetemesen adott. A mezők ökonómiájának általános elmélete, amelyet fokozatosan, általánosításról általánosításra haladva dolgozok ki (régóta dolgozom egy könyvön, amelyben elvontabb szinten igyekszem a mezőkre általánosságban jellemző tulajdonságokat meghatározni), lehetővé teszi számunkra, hogy leírjuk és azonosítsuk azt a *specifikus formát*, amelyet a legáltalánosabb mechanizmusok és fogalmak, mint a tőke, az investíció vagy az érdek a különböző mezőkben ölt, és így lehetőségünk van elkerülni a redukcionizmus minden fajtáját, kezdve rögtön az ökonomizmussal, amely kizárólag az anyagi érdeket és az anyagi haszon maximalizálására irányuló tudatos törekvést ismeri el.

A gyakorlatok ökonómiája általános tudományának, amely nem korlátozza magát mesterségesen a társadalmilag gazdaságiként felfogott gyakorlatok tanulmányozására, meg kell próbálnia a tőkét, vagyis a „társadalmi fizika energiáját” (Bourdieu, 1980a: 209) minden formájában megragadni, és rávilágítani azokra a törvényekre, amelyek meghatározzák az egyik típus átváltását a másikba.¹⁷⁴ Korábban már rámutattam arra, hogy a *tőkének három alapvető típusa létezik* (ezek mindegyikének vannak altípusai): a gazdasági tőke, a kulturális tőke és a társadalmi tőke (Bourdieu, 1986g). Ehhez a három típushoz *hozzá kell még venni a szimbolikus tőkét* – az imént említett tőkék a szimbolikus tőke formáját öltik abban az esetben, amennyiben azokat olyan percepciók kategóriákon keresztül szemlélik, amelyek felismerik azok sajátos logikáját, vagy, ha így jobban tetszik, amelyek félreismerik a birtoklásának és felhalmozásának az esetlegességét.¹⁷⁵ Nem térnék ki

¹⁷⁴ Bourdieu (1986g: 241) a tőkét a következőképpen határozza meg: „A tőke felhalmozott munka (anyagivá vált vagy »inkorporált« formában), amely, amennyiben az ágensnek vagy ágensek csoportjai privát, vagyis kizárólagos formában sajátítják el, lehetővé teszi számukra a társadalmi energia elsajátítását élő vagy tárgyi formában.” A tőke bourdieu-i fogalmának kritikai magyarázatát lásd Grossetti, 1986.

¹⁷⁵ A szimbolikus tőke az egyik legösszetettebb és leghálózatosabb fogalom Bourdieu-nél, és egész munkássága olvasható oly módon is, mint amely tulajdonképpen nem más, mint a szimbolikus tőke

részletesen a gazdasági tőke fogalmára, vagyis a termelésnek kizárólag gazdasági érdek által irányított társadalmi viszonyára, amely közvetlenül pénzre váltható, valamint termelési javak és jövedelmek konkrét formáját ölti, és a tulajdonjogban intézményesül. A kulturális tőke sajátos vonásait másutt már elemeztem (Bourdieu, 1980b). Ezt a tőkét igazából *információs tőkének* kellene nevezni, hogy teljességében visszaadjuk a fogalom jelentését. Ez a tőke bizonyos feltételek teljesülése esetén gazdasági tőkére váltható, és maga is három különböző formában létezik: beszélhetünk inkorporált, objektivált és intézményesült (például iskolai végzettségek formájában tetten érhető) típusról.¹⁷⁶ A társadalmi tőke mindazon tényleges vagy potenciális erőforrások összessége, amelyeket az biztosít egy egyén vagy egy csoport számára, hogy többé-kevésbé intézményesült viszonyok, ismeretek és kölcsönös elismertségek tartós hálózatába ágyazódik, vagyis mindazon tőkék és hatalmak összessége, amelyek mozgósítását egy efféle hálózat lehetővé teszi (ennek példaértékű megjelenési formája a nemesi cím). A differenciált társadalmak struktúráját és dinamikáját nem érthetjük meg anélkül, hogy el ne fogadjunk, hogy a tőke különböző formákban létezhet. Például ha az olyan régi szociáldemokráciák, mint Svédország, vagy a szovjet típusú társadalmak társadalmi terének formáját szeretnénk megragadni, akkor figyelembe kell vennünk a társadalmi tőke sajátos altípusát, a politikai tőkét, amely ugyanúgy jelentős kiváltságokat és profitokat biztosít a birtokosának, mint más társadalmi terekben a gazdasági tőke, például a kollektív erőforrások vagyonná alakítása révén (ezt az első esetben a szakszervezetek, a második esetben a kommunista párt és fiókszervezetei végzik).

Az ortodox közgazdaságtan figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a gyakorlatokat más elvek is vezérelhetik, mint mechanikus okok vagy a haszon maximalizálására irányuló tudatos szándék, miközben azok egyfajta belső gazdasági logikát követnek: *a gyakorlatok ökonómiát alkotnak* abban az értelemben, hogy valamiféle immanens érdek vezérli őket, amelyet nem lehet a gazdasági érdekre visszavezetni, mivel a gyakorlatok ökonómiáját

különböző formáira és hatásaira irányuló kutatás (lásd Bourdieu, 1972a [2000: 348–376]; 1977e; 1978c; 1980a: 191–207; 1982a; 1989a, 5. rész). [Lásd továbbá 2001a; 1993b; 1994a: 175–217; és főként 1997a: 153–193.]

¹⁷⁶ A kulturális tőke e három formájának megszerzéséről, átadásáról, átváltásáról és társadalmi hatásairól lásd a *Sociologie et sociétés* folyóirat 1990. októberi, „La culture comme capital” [A kultúra mint tőke] című különszámát, és ebben különösen Monique de Saint Martin (1990a) elemzését arról, hogy a gender és a kulturális tőke közötti kapcsolatok milyen szerepet játszanak az „értelmiségi hivatások” meghatározásában.

annak figyelembevételével lehet körvonalazni, hogy a funkciók és a célok jelentős változatosságot mutatnak. Amennyiben a viselkedési formák univerzumát mechanikus reakciókra vagy szándékolt cselekvésekre redukáljuk, akkor nem leszünk képesek rávilágítani mindazokra a gyakorlatokra, amelyek anélkül észszerűek, hogy valamiféle átgondolt szándék, még kevésbé pedig tudatos számítás következményei lennének. Következésképpen, néhány felszínes hasonlóság ellenére az általam felvázolt elméletnek semmi köze sincs a közgazdaságtani elmélet átemeléséhez. És abban reménykedem, hogy egyszer majd tökéletesen igazolni tudom, hogy a közgazdaságtani elmélet (és a racionális döntések elmélete, amely annak szociológiai leágazása) nem-hogy az alapját nem képezi a mezőelméletnek, hanem annak csak egy sajátos, történetileg jól körülhatárolható esete.

Az imént tisztázta a mező és a tőke fogalmait. Van azonban egy harmadik központi fogalom is, amely e kettőt összekapcsolja egymással azáltal, hogy rámutat arra a mechanizmusra, amely az ágenseket „hajtja” és arra ösztönzi, hogy különböző stratégiákat kövessenek, változtatásra vagy konzerválásra törekedjenek, illetve hogy közömbösek maradjanak a játék iránt, vagy kilépjenek belőle. A habitus fogalma az a konceptuális elem, amelynek segítségével Ön új jelentést ad az olyan látszólag közgazdaságtani fogalmaknak, mint a tőke, a piac, az érdek stb., egy olyan cselekvési modellben, amely gyökeresen eltér a közgazdaságtanétól.¹⁷⁷

Olyan sokszor elmagyaráztam már a habitus fogalmának jelentését és funkcióját, hogy nem szívesen térek rá vissza; mivel tudom, hogy csak magamat ismételném, és csak leegyszerűsíténém a dolgot anélkül, hogy szükségszerűen világosabbá tudnám tenni... Most csak annyit mondanék; hogy ennek a fogalomnak az az elsődleges küldetése, hogy szakítson a cselekvés intellektualista (és intellektuscentrikus) filozófiájával, amelyet például a *homo oeconomicus* mint racionális ágens elmélete is képvisel, és amelyet a racionális

döntések elmélete a közelmúltban ismét divatba hozott, noha valójában már számos közgazdász megtagadta azt (gyakran anélkül, hogy erről tudott vagy számot adott volna).¹⁷⁸ Azzal, hogy a valamiféle *gyakorlati észjárás*, társadalmilag konstituált „játékérzék” termékeként megjelenő gyakorlat elméletét kidolgoztam (Bourdieu, 1972a [2000]; 1980a), az volt a célom, hogy megragadjam a gyakorlat valódi logikáját – hogy egy oximoronszerű megfogalmazással éljek, mivel a gyakorlat sajátja, hogy „logikus”, hogy van valamiféle logikája, anélkül hogy a logika lenne az alapelve (itt például a látszólag leglogikátlanabb gyakorlatra, a rituális cselekvésre gondolok). Kezdetben az volt a célom, hogy számot adjak a gyakorlat legegyszerűbb formáiról, a rituális cselekvésről, a mindennapi gazdasági viselkedésről, a házasodásról stb., mégpedig anélkül, hogy elkerüljem mind az ágens nélküli mechanikus reakcióként felfogott cselekvés objektivizmusát, mind a szubjektivizmust, amely valamilyen tudatos szándék által vezéreltként, egy saját céljait kijelölő tudat szabad terveként tekint a cselekvésre, vagy annak hasznát racionális számítással próbálja meg maximalizálni.

Ennek a fogalomnak, amellyel kapcsolatban azt is el kell mondanom, hogy mindenekelőtt egy beállítódást, vagy ha így jobban tetszik, *tudományos habitust* sűrít magába, vagyis a gyakorlatnak a specifikus „logikájában” történő megkonstruálásának és megértésének egy sajátos, többek között időbeli logikáját, az is a funkciója, hogy kiemelje a szakítást egy másik oppozícióval is, amely legalább ennyire káros, és amelyet kétségkívül sokkal nehezebb meghaladni: az empirizmussal szemben a gyakorlat elmélete mint gyakorlat abból indul ki, hogy a megismerés tárgyai *konstrukciók*, nem pedig csak úgy rögzíti őket az ember; az intellektualista idealizmussal szemben arra figyelmeztet, hogy ennek a konstrukciós folyamatnak az elve nem egy transzcendentális szubjektumra egyetemesen jellemző kategóriák *a priori* formáinak a rendszere, hanem az a fajta történeti transzcendencia, melyet habitusnak nevezünk, és amely egyszerre strukturált és strukturáló dispozíciók társadalmilag konstituált rendszere, amelyet a gyakorlat által lehet elsajátítani, és amely szüntelenül gyakorlati célokra irányul. A *Tézisek Feuerbachról* Marxának (1982 [1845]) programját követve a habitus fogalmának az a célja, hogy lehetővé tegye a megismerés egyfajta materialista elméletét, amely nem engedi át az idealizmusnak azt a felfogást, amely szerint minden – hétköznapi

¹⁷⁷ A habitus fogalmának alakulását és egymást követő átdolgozásait lásd in Bourdieu, 1967a; 1967b; 1971b; 1972a [2000]; 1980i; 1980a, 3. fejezet; 1986d, valamint 1997a [2003: 153–193]. Bourdieu (1985d) röviden áttekinti a fogalom történetét és funkcióját. A habitusfogalom jelentésének és céljainak pontos megértéséhez nem a formális meghatározásokból kell kiindulni, hanem annak konkrét használatából Bourdieu empirikus kutatásaiban, valamint az általa kiváltott *analitikai hatásokból*. Bourdieu-nél alig észrevehető elmozdulásra lehetünk figyelmesek a mentális fókuszról a fogalom tesztibb felfogása felé, ami feltehetőleg azzal magyarázható, hogy korai munkáinak strukturalizmusára a nyelvészeti modell gyakorolt jelentősebb hatást.

¹⁷⁸ Ezzel összefüggésben érdemes újraolvasni Amartya Sen (1977) klasszikus tanulmányát, amelynek elegánsan csak a „Rational fools” [Racionális bolondok] címet adta.

vagy tudományos – megismerési forma konstrukciós munkát előfeltételez.¹⁷⁹ De az is következik belőle, hogy ennek a munkának semmi köze sincs az intellektuális munkához, vagyis gyakorlati konstrukciós vagy reflexiós tevékenységről van szó, amelynek megfelelő elgondolását megakadályozzák a gondolkodás, a tudat vagy a megismerés hétköznapi fogalmai. Mindazokat, akik előttem ezt az ősi fogalmat használták, vagy valami hozzá hasonlót, a Hegel-féle *étosztól* a Husserl *Habitualitát*-fogalmán át Mauss *hexiséig*, úgy gondolom, az én teoretikus szándékaimhoz hasonló elgondolás vezérelte (anélkül, hogy ennek mindig kimondottan a tudatában lettek volna), vagyis az, hogy túllépjenek egyrészt a szubjektumfilozófián, mégpedig anélkül, hogy feláldoznák az ágenst (Bourdieu, 1985d), másrészt a struktúra filozófiáján, anélkül azonban, hogy figyelmen kívül hagynák azokat a hatásokat, amelyeket a struktúra az ágensekre és az ágenseken keresztül gyakorol. A paradoxon azonban abból adódik, hogy az elemzők többsége teljes mértékben figyelmen kívül hagyja azt a jelentős különbséget, amely az általam használt fogalom és annak összes korábbi alkalmazási formája között fennáll (Héran, 1987) – azért is és mindenekelőtt azért használok a „habitus” szót, hogy ne „szokásról” [*habitude*] beszéljek, és ezzel arra a generáló képességre utalok, hogy ne teremtő képességet mondjak, amely a diszpozíciók rendszerében *képességként* [*art*], a szó gyakorlati tudás értelmében véve, és mindenekelőtt *ars inveniendiként* jelen van. Röviden: az imént említett elemzők egyfajta mechanisztikus felfogását alakítják ki magukban annak a fogalomnak, amely éppen a *mechanisztikussággal szemben* jött létre.

Néhányan azon szerzők közül, akikre a fenomenológia hatást gyakorolt, így például Victor Kestenbaum (1977) vagy James Ostrow (1990), az Ön gondolkodását az amerikai pragmatikus hagyománnyal, különösen pedig John Dewey megközelítésével rokonította. Jogosnak tartja ezt a párhuzamot?

Ezen írások hatására, amelyek nemrégiben jutottak a tudomásomra, közelebbről is szemügyre vettem Dewey filozófiáját, amelyről korábban csak

¹⁷⁹ Marx első Feuerbach-tézise, amely az *Esquisse d'une théorie de la pratique* [A gyakorlat elméletének vázlata] mottójául is szolgált, a következőképpen hangzik: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatéksége, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az objektum vagy a szemlélet formájában fogja fel; nem pedig mint emberi *érzéki tevékenységet, gyakorlatot*; nem szubjektíven. Ezért történt, hogy a *tevékeny* oldalt, a materializmussal ellentétben, az idealizmus fejtette ki – de csak elvontan, mivel az idealizmus természetesen nem ismeri a valóságos érzéki tevékenységet mint olyant.” (Idézi Bourdieu, 1972a [2000: 219].)

részleges és felületes ismereteim voltak. A rokon vonások és érintkezési pontok kétségtől vitathatatlanok, és úgy gondolom, értem ennek az okát: a törekvésem, hogy fellépjek az európai filozófusokra (néhány kivételtől, így Wittgensteintől, Heideggertől vagy Merleau-Pontytól eltekintve) jellemző, milyen gyökerező intellektualizmussal szemben, tudtomon kívül olyan filozófiai irányzatokhoz sodort közel, amelyeket a „mélység” és a homályosság európai hagyománya arra használt, hogy velük szemben önmagát meghatározza.

Ami a lényegét illeti, és anélkül, hogy az összes rokon vonást és különbséget ki tudnám itt fejteni; csak annyit mondanék, hogy a habituselmélet számos hasonlóságot mutat azokkal az elméletekkel, amelyek, mint például Deweyé (2003 [1922]), központi szerepet szánnak a „*habít*” fogalmának, a szót nem repetitív vagy mechanisztikus szokásként értve, hanem a világhoz való aktív és teremtő viszonyulásként, és amelyek elutasítják mindazokat a fogalompárokat, amelyekre a Descartes utáni filozófiai irányzatok szinte kivétel nélkül épültek: szubjektum és tárgy, belső és külső, anyagi és szellemi, egyéni és társadalmi stb.¹⁸⁰

*A társadalmi cselekvés e felfogása élesen szembeállítja Önt azzal a heterogén irányzattal, amely az elmúlt években a „racionális cselekvés elmélete” vagy a „racionális döntés-elmélet” megnevezés alatt igen jelentős táborra tett szert...*¹⁸¹

A racionális döntések elmélete, amely tipikus példája a skolasztikus paralógizmusnak, a logosszal és a logikával foglalkozók által vétett alapvető hibá-

¹⁸⁰ Dewey (1958 [1934]: 104) az *Art as Experience* [A művészet mint tapasztalat] című könyvében a következőket írja: „A világgal való kapcsolataink által formált szokásokon [*habits*] keresztül be is lakjuk a világot; otthonunkká válik, és az otthon része minden egyes tapasztalatunknak.” Az „elméről” [*mind*] adott definíciója, amely szerint az olyan „aktív, mindig hozzáférhető háttér [*background*], amely lesben áll, és felfog mindent, ami eléje táru”, nyilvánvaló rokonságot mutat Bourdieu habitusfogalmával. Néhány éve ismét erőteljes érdeklődés övezi a „habít” fogalmát; lásd például Perinbayanagam (1985), Camic (1986), Baldwin (1988) és Connerton (1989, különösen 22–30, 84–95. p. és a 3. fejezet), részben válaszul a „megismerés és a döntéshozatal racionalista modelljeire”, amelyek domináns helyzetbe kerültek az egyesült államokbeli társadalomtudományokban (Collins, 1981b: 985). Dewey és Mead ama szerzők közé tartozik, akiket a leggyakrabban szoktak „újrafelfedezni” azok közül, akik már igen korán a *habít* fogalmára alapozva dolgozták ki a cselekvés szociológiáját (Joas, 1993; Cook, 1993); Ostrow (1990) és Schmidt (1985, különösen 3. és 4. fejezet) azt hangsúlyozza, hogy mennyire relevánsak Merleau-Pontynak azok a munkái, amelyek a világ és a szubjektum preobjektív viszonyának testi jellegével foglalkoznak. Érdekes lesz majd megfigyelni, hogy ezek az elméletek vajon elterjednek-e az Egyesült Államokban, és hogy összekapcsolják-e majd őket Bourdieu-vel.

¹⁸¹ Ennek az irányzatnak három különböző változatát képviseli Elster (1986), Friedman és Hechter (1988), valamint Coleman (1990a); az irányzat kritikai áttekintésért lásd Wacquant és Calhoun, 1989.

nak, amely azt jelenti, hogy valaki „összekeveri a logika dolgait a dolgok logikájával”, ahogyan Marx mondta Hegelről, amennyiben a gyakorlator elgondoló tudós gondolkodását teszi az ágens társadalmilag konstituált gyakorlati észjárása helyére. A „cselekvő”, ahogyan ez az irányzat elképzei, nem más, mint a tudós szubjektum képzeletbeli rávetítése a cselekvő ágensre, egy olyan szörnyeteg, amelynek a feje egy filozófus, aki logikusan és reflexíven gondolja végig a gyakorlatát, míg a teste a cselekvésben elmerülő cselekvő egyéné. A racionális cselekvés elmélete nem fogad el mást, csak a történelem nélküli, meghatározatlan és egymással felcserélhető egyéneknek a tényleges vagy potenciális „lehetőségekre” adott „racionális válaszait”.¹⁸² Ez a képzelet szülte emberkép a cselekvést, legyen az gazdasági vagy más jellegű, egy olyan cselekvő intencionális döntéseire próbálja meg alapozni, aki mentes mindenféle gazdasági vagy társadalmi kondicionáltságtól. A racionalitásnak ez az ökonomizáló és szűk felfogása figyelmen kívül hagyja az ágensek egyéni és kollektív múltját, melynek során a bennük rejlő preferenciastruktúrák kialakulnak, mégpedig komplex időbeli dialektikában azokkal az objektív struktúrákkal, amelyek azokat létrehozták, és amelyeket azok hajlamosak újratermelni.

A habitus fogalmának éppen az az egyik célja – amit bizonyos elemzők (Jenkins, 1982) egy olyan filozófia központi elemének tekintenek, amely a történelem tagadására épül –, hogy felhívja a figyelmet a gazdasági ágens történeti beágyazottságára, törekvéseinek és preferenciáinak történeti kialakulására.

Az emberi cselekvések nem ingerekre adott azonnali reakciók, és egy emberből egy másik által kiváltott „reakcióban” mindig benne van e két ember és az őket egymáshoz fűző viszony történelme. Hogy érthetővé tegyem a mondanivalómat, Erich Auerbach *Mimézis* című könyvének „A barna harisnya” című fejezetére utalnék, amelyben a szerző Virginia Woolf *A világtótorony* című regényének egy részletére, valamint azokra a képzetekre vagy, pontosabban, azokra a visszhangokra utal, amelyeket Mrs. Ramsay tudatában a külvilág egy apró történése kivált. Ez az esemény, vagyis egy harisnya felpróbálása, csak kiindulópont, amelyet, noha nem teljes mértékben esetleges, csak az általa a jelenben közvetett módon kiváltott reakciók

¹⁸² Ennek a Jean-Paul Sartre-nál és Jon Elsternél megjelenő fiktív emberképnek a módszeres kritikáját lásd Bourdieu, 1980a: 71–86.

tesznek fontossá. Itt jól látható, hogy az ingerek (egy akaratlanul kihallgatott beszélgetés, egy esemény, egy díj stb.) ismerete nem sokban könnyíti meg az általuk kiváltott rezgéseket és visszhangokat, ha figyelmen kívül hagyjuk a habitust, amely azokat szelektálja, megkonstruálja és bizonyos értelemben megtelíti azzal a történelemmel, amelynek maga is a hordozója.

Ebből az következik, hogy csak akkor lehetünk képesek ténylegesen megérteni a gyakorlatokat (mindenelőtt a gazdaságiakat), ha rávilágítunk azon habitusok létrejöttének és működésbe lépésének gazdasági és társadalmi feltételeire, amelyek e gyakorlatok dinamikájáért felelősek.

Azáltal, hogy a közgazdaságtan immanens törvényét egyetemes és az ennek megfelelő gyakorlatok által egyetemesen megvalósított normává emeli, a racionális cselekvés elmélete elfelejti – és elleplezi – azt aényt, hogy, amint arra az Algériával kapcsolatos írásaimban rámutattam, a „racionális” vagy, pontosabban, az észszerű habitus, amely előfeltétele egy adekvát gazdasági gyakorlatnak, csak akkor tud létrejönni és terjedni, ha bizonyos, mindenelőtt gazdasági lehetőségfeltételek fennállnak (Bourdieu, 1963; 1974a; 1977a [és 2000b]). Mindazokat a képességeket és diszpozíciókat, amelyekkel ez az elmélet bőkezűen felruházza elvont „cselekvőjét” – az esélyek felmérésének és a kínálkozó lehetőségek megragadásának képessége, az anticipációra való képesség egyfajta gyakorlati indukció révén, a valószínű helyett a lehetséges melletti döntés, a beruházásra való hajlam, a gazdasági információk beszerzése stb. –, csak bizonyos, jól körülhatárolható gazdasági és társadalmi feltételek mellett lehet elsajátítani. Ezek a képességek a valóságban mindig annak a hatalomnak a függvényei, amellyel a gazdaságban rendelkezünk, és amelyet egy adott gazdaság felett gyakorolni tudunk.¹⁸³ A valamiféle egyetemes, eleve adott érdek létét feltételező racionálisdön-

¹⁸³ Bourdieu (1977a: 68. skk.) az *Algérie 60* című művében rámutat arra, hogy az algériai szubproletariátus nem volt képes átlépni a „modernitás küszöbét”, amely őket határvonalaként a stabil helyzetű munkásosztálytól elválasztotta. Ez az a küszöb, amely alatt nem tud kialakulni a racionalizált (tőkés) gazdaság által megkövetelt „racionális habitus”, olyannyira, hogy „munkájuk egészét az esetlegesség hatja át”, amely a folyamatos létbizonytalanságból és az erőteljes megfosztottságból fakadt (ez utóbbi ebben a konkrét esetben azoknak a támogatásoknak és segítségnek a megszűnése is súlyosbította, amelyekre a paraszti társadalomban korábban támaszkodni tudtak). Mivel a gazdasági szükségszerűségtől nem tudnak távolságot tartani, az ágensek nem képesek az időbeliség ama habitusát kialakítani magukban, amely elgondolhatóvá tenné egy lehetőségekben gazdag jelen eshetőségét, és amely az anticipáción alapuló döntések felé terelné őket. Egy constantine-i munkanélküli ezt tömören így fogalmazta meg: „Ha még a ma sem biztos a számokra [...], hogyan lehetnél biztos a holnapban?” (Ibid. 88.)

tés-elmélet figyelmen kívül hagyja annak a kérdését, hogy miképpen jöttek létre társadalmilag az érdekek az ágenseket motiváló és mobilizáló különböző formái.

Ezenkívül a habituselmélet arra is magyarázattal szolgál, hogy miképpen lehetséges az, hogy a racionális döntések elméletének finalizmusa, noha antropológiai szempontból hamis, empirikusan mégis megalapozottnak tűnhet. Az individualista finalizmus, amely a cselekvést úgy képzei el, mint amely explicit módon kitűzött célok tudatos követéséből adódik, egy „jól megalapozott illúzió”: a játékerzék, amely a habitus előzetes hozzáigazodását feltételezi a mezőben rejlő szükségszerűségekhez és valószínűségekhez, a jövőre irányuló „célkijelölés” sikerességének látszatát kelti. Hasonlóképpen, az azonos társadalmi osztályhoz tartozó habitusok strukturális hasonlósága képes olyan gyakorlatokat eredményezni, amelyek azonos irányba mutatnak és objektíve egymáshoz hangolódnak, mégpedig bármiféle kollektív szándék vagy kollektív tudat nélkül, nem beszélve az „összeesküvés” valamilyen formájáról – ez igaz az újratermelési stratégiák uralkodók által működtetett rendszerére, amely objektív mechanizmusok segítségével hozzájárul a társadalmi struktúrán belül elfoglalt pozíciójuk fenntartásához (lásd Bourdieu, 1989a: 386–396). A habituselmélet tehát magyarázatot ad egy sor, a társadalmi világban megfigyelhető kváziteleologikus jelenségre, például a kollektív cselekvések vagy reakciók azon formáira, amelyek megoldhatatlan dilemmák elé állítják a racionális cselekvések elméletét.¹⁸⁴

A racionális cselekvések elméletének egyik vagy másik változatának képviselői által tett erőfeszítések Tycho Brachét juttatják eszembe, aki Kopernikusz után megpróbálta megmenteni a ptolemaioszi paradigmát.¹⁸⁵ Meglehetősen szórakoztató, ahogyan gyakran egymást követő oldalakon, változtatják egymással azt a mechanizmust, amely az okok közvetlen hatásosságával (például a piaci kényszerekkel) magyarázza a cselekvést, és a finalizmust, amely tiszta formájában kizárólag a tökéletes akaratot irányító tiszta értelem döntését ismeri el, vagy amely, szelídebb formájában, meg-

¹⁸⁴ E dilemmák közül a legismertebb az ún. „potyautas-dilemma” (Olson, 1965). Bourdieu (1980a: 98) ezt azzal oldja fel, hogy rámutat, „a csoport- vagy osztályhabitus objektív homogenizálódása, amely az életkörülmények homogenitásának hatására jön létre, az okozója annak, hogy a gyakorlatok bármiféle stratégiai kalkulussal, normára való tudatos hivatkozással, közvetlen interakció vagy explicit egyeztetés nélkül is képesek egymással összehangolódnak és kölcsönösen egymáshoz igazodni”.

¹⁸⁵ Tycho Brache dán csillagász (1546–1601) a szerzője a *De Mundi* (1588) című műnek, amely a csúcspontja annak a munkásságnak, amely megrekedt valahol félúton a ptolemaioszi geocentrizmus és a kopernikuszi heliocentrizmus között. A tudománytörténet e fejezetét Koyré *Revolución astronómica* [Forradalom a csillagászatban] (1961) című művéből is ismerhetjük.

gedi a kényszer hatására megszülető döntést, amellyel összefüggésben „korlátozott racionalitásról” (*bounded rationality*), irracionális racionalitásról, „akaratgyengeségről” stb. beszél – a különböző változatok száma végtelen. Mégis azt gondolom, hogy ennek a tarthatatlan paradigmának a pórul járt hőse kétségkívül Jon Elster (1987 [1979]), aki a *Ulysses and the Sirens* [Odüsszeusz és a szirének] című könyvében – mivel ugyanazok az okok mindig ugyanazt az okozatot eredményezik – ugyanarra az eredményre jut, mint amire a rosszhiszeműség és az eskü sartre-i elemzései.¹⁸⁶

De a habitusnak nem éppen az az egyik funkciója, hogy meghaladja egyén és társadalom, az úgynevezett módszertani individualizmus és a „kollektívizmus” vagy a „holizmus” szembeállítását?

Az, aki habitusról beszél, abból indul ki, hogy az egyéni, sőt még a személyes, a szubjektív is társadalmi, kollektív. A habitus szocializált szubjektivitás. Ez az a pont, ahol eltávolodom például Herbert Simontól és a „korlátozott racionalitás” általa használt fogalmától (Simon, 1955; March, 1978). A racionalitás nemcsak azért korlátozott, mert a hozzáférhető információ töredékes, az emberi elme természetéből adódóan korlátozott, és nem képes az összes szituációt annak teljességében elgondolni, hanem azért is, mert társadalmilag korlátozott, társadalmilag strukturált. Az egyén, akár tetszik, akár nem, mindig, ahogyan Marx mondta, „saját elméjének korlátai közé van szorítva” – bár ettől még ennek tudatára ébredhet –, vagyis azon kategória-rendszer korlátai közé, amelyet neveltetése és iskoláztatása során a magáévá tett (érdekes, hogy soha annyit nem idéztem Marxot, mint mostanság, vagyis akkor, amikor minden társadalmi bajért őt teszik felelőssé – ez kétségkívül abból a makacs diszpozícióimból adódik, amelyek hatására rendszerint Weberre hivatkoztam akkor, amikor a marxista ortodoxia megpróbálta őt lejáratni...).

A társadalomtudomány tárgya nem az egyén, ez a valóságok valóságaként minden „módszertani individualista” által naiv módon pajzsra emelt *ens realissimum*, és nem is a csoportok mint azonos pozícióban és körülmények

¹⁸⁶ Ezzel összefüggésben lásd Bourdieu-nak a sartre-i fenomenológiával és az elsteri racionális döntések elméletével kapcsolatos éles kritikáját. Másutt Bourdieu kiemeli, hogy „a racionális döntés-elmélet képviselői által leírt racionális, számító ember az emberi gyakorlatok modelljeként nem kevésbé abszurd [...], mint egykoron az *angelus rector*, ez a látnok irányító, akinek a Newton előtti fizikusok szerint a bolygók szabályos mozgása volt köszönhető.” (1990g: 384.)

között lévő konkrét egyének összessége, hanem a *történelmi cselekvés* két – testi és dologi – *megvalósulási formája* közötti viszony. Vagyis a viszony egyrészt az önmaga előtt is homályos kettős viszony egyrészt a társadalmi-nak a testekben (vagy a biológiai egyéneken) történő meggyökeresedéséből létrejövő habitusok mint tartós és áthelyezhető észlelési, értékelési és cselekvési sémák, másrészt az objektív viszonyok rendszereiként megjelenő mezők között, amelyek a társadalminak a dolgokban vagy a fizikai tárgyak kvázivalóságával bíró mechanizmusokban történő meggyökeresedése hatására alakulnak ki; és természetesen mindaz, ami ebből a viszonyból kibontakozik, vagyis a gyakorlatok és a társadalmi képzetek vagy a mezők, amennyiben észlelt és elfogadott valóságok formáját öltik.

Megtenné, hogy kifejti a habitus és a mező között meglévő, „önmaga előtt is homályos kettős viszony” (másutt „ontológiai megfelelésről” beszél) természetét?

A habitus és a mező viszonya kétirányú. Mindenekelőtt egyfajta *kondicionálási viszonyt* jelent: a mező strukturálja a habitust, amely e mező vagy egymással többé-kevésbé harmonikus viszonyban lévő mezők összessége immanens szükségszerűségének inkorporálása hatására alakul ki – a disszonancia hasonló esetben hasadt vagy szétszakadt habitushoz vezethet. A másik irányba ugyanakkor megismerési vagy *kognitív konstrukciós viszonyt* jelent: a habitusnak szerepe van abban, hogy a mező jelentéssel bíró világként szerveződik meg, amely értelemmel és értékkel bír, amelybe megéri energiát fektetni. Ebből két dolog adódik. Egyrészt a megismerési viszony függ az őt időben megelőző és a habitus struktúráját kialakító kondicionálási viszonytól. Másrészt, a társadalomtudomány szükségszerűen „egy ismeret megismerését” jelenti, és teret kell biztosítania a mező közvetlen megtapasztalása vagy, pontosabban, a különböző típusú mezők és habitusok közötti viszonyban rejlő állandóságok és változatosságok szociológiailag megalapozott fenomenológiája számára.

Az emberi lét, vagyis a habitus mint testet öltött társadalmiság, az a dolog a világban, amely a világ érzékelését lehetővé teszi: „a világ magába ölel, de eközben én is felfogom őt”, mondta Pascal hasonló szavakkal.¹⁸⁷ A társadalmi

¹⁸⁷ Ez a Blaise Pascal által a *Gondolatokban* a következőképpen leírtak parafrázisa: „a térrel a mindenség úgy ölel magába, úgy elnyel, mint egy pontot; a gondolkodással azonban én fogom fel őt”. (Nehéz magyarul visszaadni ennek a mondatnak a jelentését, mivel a *comprendre* főnévi igenév egyszerre jelenti azt, hogy tartalmazni, és hogy felfogni valamit. Pascal és Bourdieu is játszik ezzel a kétértelmiséggel. – A ford.) [Az ebben a megállapításban rejlő strukturális nézőpont kifejtését tartalmazza a *Méditations pascaliennes* (Bourdieu, 1997a).]

valóság, hogy így mondjam, kétszeresen is létezik: a dolgokban és az elmékben, a mezőkben és a habitusokban, az ágensen kívül és az ágensen belül. És amikor a habitus egy olyan társadalmi világgal érintkezik, amelynek a terméke, akkor „él, mint hal a vízben”, a világ pedig magától értetődőként tűnik fel előtte.¹⁸⁸ Hogy érthetőbbé tegyem, amit mondani akarok, folytathatnám Pascal szavait: a világ tartalmaz engem, de én is felfogom őt, *mivel* az tartalmaz engem; éppen azért tűnik számomra magától értetődőnek, *evidensnek*, mert ez a világ alakította ki bennem azokat a kategóriákat, amelyeket rá alkalmazok. A habitus és a mező közötti viszonyban a történelem lép kapcsolatba önmagával: valódi ontológiai cinkosság ez, amely, ahogyan arra Heidegger és Merleau-Ponty utalt, egyesíti az ágenst (aki se nem szubjektum vagy tudat, sem nem egy szerep egyszerű végrehajtója, egy struktúra hordozója vagy egy funkció megnyilatkozása) és a társadalmi világot (amely sosem egyszerűen egy dolog, még ha a kutatás objektivista szakaszában ekként kell is megkonstruálnunk¹⁸⁹). Ez a gyakorlati megismerési viszony nem egy szubjektum és egy tárgyként létrehozott és problémaként kezelt tárgy között áll fenn. Mivel a habitus testet öltött társadalmiság, otthonosan mozog abban a mezőben, amely a sajátja, és amelyet közvetlenül jelentéssel és érdekléssel bírónak érz. A habitus által lehetővé tett gyakorlati megismerés megértését megkönnyíti, ha párhuzamba állítjuk Arisztotelész *phronészisz* vagy még inkább Platón *Menónjának orthé doxa* fogalmával: ahogyan a „helyes vélemény” valamiképpen, nem tudni, hogyan, és nem tudni, miért, de „ráhibázik az igazságra”, úgy a diszpozíció és a pozíció vagy a játékerzék és a játék egybeesése is arra készíti az ágenst, hogy azt tegye, amit tennie kell, anélkül hogy ezt a cselekvést explicit formában célként

műsével. – A ford.) [Az ebben a megállapításban rejlő strukturális nézőpont kifejtését tartalmazza a *Méditations pascaliennes* (Bourdieu, 1997a).]

¹⁸⁸ A habitus akkor képes a legjobban a gyakorlati ellenőrzése alatt tartani saját cselekvési terét, amikor teljes mértékben kitölti őt az erők mezője, amikor struktúrái ez utóbbinak a termékei.” (Bourdieu, 1989a: 327.)

¹⁸⁹ „Viszonyunk a világhoz nem azt a fajta mechanikus oksági viszonyt jelenti, amelyet gyakran a »környezet« és a tudat között feltételezünk, hanem valamiféle ontológiai cinkosságot: amikor ugyanaz a történelem hatja át a habitust és az élőhelyet, a diszpozíciókat és a pozíciókat, a királyt és az udvarát, a vállalatvezetőt és a vállalatát, a püspököt és az egyházmegyét, a történelem bizonyos értelemben összeér saját magával, önmagát tükrözi vissza. A történelem mint »szubjektum« magára ismer a történelemben mint »tárgyban«; felismeri önmagát azokban a »passzív«, »nyelv előtti szintézisekben«, struktúrákban, amelyek bármiféle strukturáló műveletet vagy nyelvi kifejezést megelőznek. Doxikus kapcsolatunk azzal a világgal, amelybe beleszülettünk, az a fajta ontológiai bevonódás, amely a gyakorlati tapasztalásból következik, a birtoklás és a valahová tartozás olyan viszonyát feltételezi, amelyben a történelem által birtokba vett test maga is teljes mértékben és közvetlenül magává teszi azokat a dolgokat, amelyekben ugyanez a történelem ölt testet.” (Bourdieu, 1980i: 6–7.)

határozná meg, bármiféle számítás vagy tudatosság, diskurzus vagy elgondolás nélkül.

Számomra úgy tűnik, hogy egy efféle elemzéssel elvileg nem kellene megférnie a stratégia fogalmának, amelyet Ön mégis használ (például Bourdieu, 1972b; 1980a; 1985c).

Való igaz, hogy a stratégiák, amelyek nálam korántsem egy explicit és tudatos *terv* részeként jelennek meg, a habitus mint játékérzék által sugallt stratégiák, akárcsak a Husserl által az *Ideen*-ben (1985 [1913]) leírt „protenció”, a közvetlen jelenben közvetlenül adott „objektív potencialitásokra” irányulnak. És feltehetjük a kérdést, ahogyan Ön is teszi, hogy ebben az esetben valóban stratégiáról kell-e beszélnünk. Ez a szó erősen kötődik ahhoz az intellektualista és szubjektivistá irányzathoz, amely, Descartes-tól Sartre-ig, meghatározta a nyugati filozófiát, és amely új lendületet vett a racionális döntések elméletével, amelyről látható, hogy tökéletesen alkalmas arra, hogy az értelmiségiek „becsületbeli spiritualista ügyeként” megjelenjen. De ez még nem ok arra, hogy mindezek ellenére ne használjuk ezt a szót egy egészen más elméleti keretben azoknak az objektíve orientált cselekvési irányoknak a megnevezésére, amelyeket a társadalmi ágensek szüntelenül létrehozhatnak a gyakorlatok során és a gyakorlatban.¹⁹⁰

Paradox módon éppen az magyarázza, hogy hajlamosak vagyunk tagadni a habitus valóságosságát vagy tudományos hasznát, hogy a habitus és a (gazdasági) mező gyakran szorosan egymáshoz igazodik. És hogy ezt a paradoxont még abszurdabbá tesszük, akár azt is mondhatnánk, hogy a habituselmélet olyan, mintha képes lenne *egyszerre* felmutatni a *vis dormitívára* (altató hatásra) hivatkozó [tautologikus] magyarázatot – „Miért választ kispolgári dolgokat? Hát a kispolgári habitusa miatt!” – és az *ad hoc* magyarázatot. Noha nem tagadom, hogy a fogalom némely használói beleestek e két csapda valamelyikébe vagy mindkettőbe, azt hiszem, nyugodt szívvel vállalom a kihívást: mutassanak erre csak egyetlen példát az írásaimban! – és ezt nem csak azért merem vállalni, mert mindig is tudatában voltam ennek a veszélynek. Valóban, minden olyan esetben, amikor a habitus olyan objektív körülmények

¹⁹⁰ „A stratégiák tudatosságával vagy tudatlanságával, másképpen: az ágensek jóhiszeműségével vagy cinizmusával kapcsolatos probléma, amely olyannyira foglalkoztatja a kispolgári moralizmust, megszűnik problémának lenni”, amint rájövünk arra, hogy ezeket a stratégiákat a habitus és egy sajátos helyzet találkozási irányítja (Bourdieu, 1990b: 37).

közé kerül, amelyek hasonlítanak azokra a körülményekre, vagy azonosak azokkal a körülményekkel, amelyeknek a terméke, bármiféle tudatosság vagy szándékoltság nélkül tökéletesen hozzáigazodik ezekhez, és ekkor azt mondhatjuk, hogy a habitus hatása és a mezőhatás között redundancia figyelhető meg. Ebben az esetben a habitus fogalma kevésbé tűnik nélkülözhetetlennek, mégis megvan az az előnye, hogy távol tartja a racionális cselekvés irányából közelítő értelmezéseket, amelyekre a cselekvés „észszerűsége” látszólag jó alapot szolgáltathat.

A habitus fogalmára van szükségünk ahhoz, hogy érthetővé tegyük, a társadalmi ágensek *észszerűen* viselkednek anélkül, hogy szűk értelemben racionálisak lennének, vagyis anélkül, hogy a viselkedéseiket oly módon szerveznék meg, hogy a rendelkezésükre álló lehetőségek közül a legnagyobb hasznot hozzák ki vagy, egyszerűbben fogalmazva, anélkül, hogy számításokat végeznének, explicit módon célokat tűznének ki, és kifejezetten ötvözni próbálnák a rendelkezésükre álló eszközöket a cél elérése érdekében; röviden: anélkül, hogy kombinálnának vagy terveket készítenének – és ez az észszerű viselkedés az oka annak, hogy a szociológia egyáltalán lehetséges. Az emberek nem hülyék; hacsak nem szenvednek elmezavarban, nem csinálnak örvültségeket (abban az értelemben, ahogyan arra, aki „erején felül” vásárolt össze dolgokat, azt mondjuk, hogy „örvültséget csinált”). Sőt, sokkal kevésbé furcsák vagy megtévesztettek, mint azt magunktól hajlamosak lennünk gondolni, és ennek pontosan az az oka, hogy egy hosszú és bonyolult kondicionálási folyamat során belsővé tették az előttük feltárulkozó objektív esélyeket, ebből adódóan képesek a jövőt anticipálni, azt, amelyik nekik való, és amelynek ők maguk is valók (szemben mindazzal, amire azt mondhatjuk: „ez nem nekem való”), mégpedig olyan gyakorlati anticipációk révén, amelyek már a jelen felszínén megkérdőjelezhetetlenül „ezt kell tenni”-ként vagy „ezt kell mondani”-ként tűnik fel előttük (és amely utólag az egyetlen olyan dolognak tűnik majd, amelyet ebben a helyzetben „tenni” vagy „mondani” lehetett). A társadalmi világ minden területén érvényesül a szubjektív várakozások és az objektív esélyek dialektikája, és, az esetek többségében, hajlamos garantálni az előbbi hozzáigazodását az utóbbihoz (Bourdieu, 1974a).

Vannak azonban a *megkésztettségnek* olyan esetei, amikor a viselkedéseket nem lehet megérteni anélkül, hogy figyelembe ne vennénk a habitust és a rá jellemző tehetetlenséget, hiszterézist: például azokra az algériai földművesekre gondolok, akik „prekapitalista” habitussal kerültek át hirtelen egy „kapitalista kozmoszba” (Bourdieu, 1977a). De utalhatnánk azokra a forradalmi helyze-

tekre is, amikor az objektív struktúrák olyan gyors változáson mennek keresztül, hogy az ágensek, akiknek a mentális struktúráit ezek az objektív struktúrák formálták, „elavultakká” válnak. Ahogyan mondani szokás: rossz ritmusban cselekszenek, és rossz irányba haladnak, a gondolkodásuk bizonyos értelemben üres térbe került, egy kicsit úgy, mint az idős emberek esetében, akikről szemléletesen azt szokás mondani, hogy a Don Quijote-paradigmájának megfelelően fáziskésésben vannak. Aztán ott vannak az ezzel ellentétes helyzetek, amelyekben a habitus változásai valamiképpen megelőzik a struktúrákét, és így a struktúra felforgatására vagy lebontására ösztönöznek.¹⁹¹

Röviden, a kialakult csoportoknak a fennmaradásra irányuló hajlandósága, amely azzal magyarázható, hogy a csoportot alkotó egyének olyan közös diszpozíciókkal rendelkeznek, amelyek túlélnek azokat a gazdasági és társadalmi körülményeket, amelyek őket kialakították, egyaránt értelmezhető alkalmazkodásként és az alkalmazkodásnak való ellenszegülésként, lázadásként és behódolásként is. A habitus előzetes hozzáigazodása az objektív körülményekhez fokozatosan történik. A tökéletes egybeesés, amely körkörös újratermelődéshez vezet, csak egy sajátos eset, amelynek általánosításától tartózkodnunk kell, olyan eset, amelyben a habitus kialakulásának és működésének körülményei azonosak vagy homotetikusak; ennek az esélye azonban annál csekélyebb, minél differenciáltabb társadalommal van dolgunk.¹⁹²

¹⁹¹ A két esetet Bourdieu ugyanabban a tanulmányában szemlélteti, a béarni paraszti társadalomban a nemek közötti viszonyok megváltozásával is foglalkozik (Bourdieu, 1962a): a férfiak esetében a habitusuknak az objektív struktúrákhoz képest kimutatható lemaradása okozza azt a társadalmi zavart és érzelmi zaklatottságot, amely őket nőtlenségre kárhoztatja; míg a fiatal lányok esetében ezzel ellentétes a helyzet, őket éppen a diszpozícióknak a pozíciók rendszeréhez viszonyított „előreszaladása” (amely az iskolai és városi kultúra iránti fokozottabb nyitottságukkal magyarázható, ez pedig a nemek viszonyán és a családi gazdaságon belüli alávetett helyzetükből adódik) készteti arra, hogy szakítsanak a házassági stratégiák ama rendszerével, amely a falusi tér újratermelésének az alapját képezte.

¹⁹² Az objektív esélyek szubjektív várakozások és észlelési sémák formájában történő belsővé tétele kulcsszerepet játszik az iskolában, a házassági vagy munkaerőpiacon, a tudományokban vagy a politikában megjelenő társadalmi stratégiák bourdieu-i elemzésében (lásd Bourdieu, 1966b; 1972b; 1974a; 1978a). Ebből a fogalomból, helytelenül, sokan azt a következtetést vonták le, hogy az ágensek várakozásai mechanikusan és változatlan formában újratermelik az objektív valószínűségeket (például Swartz, 1977: 554; McLeod, 1987). Ezt az értelmezést Bourdieu világosan elutasítja (1974a; 1980a: 105–109). [Bourdieu a *Méditations pascaliennes*-ben (1997a: 229–234) később visszatér erre a kérdésre, és emellett érvel, hogy az iskolai továbbtanulás lehetőségének általánossá válása hajlamos a várakozások és az esélyek közötti strukturális diszharmoniót előidézni, többek között azért, mert az alsóbb társadalmi osztályok gyerekeiben olyan egyéni ambíciókat táplál, amelyeket közülük csak kevesen fognak tudni valóra váltani.]

Azonban a habitus nemcsak generáló, hanem egységesítő elv is egyben, mivel azok a diszpozíciók, amelyek alkotják, átvihetők a társadalmi élet egyik területéről a másikra.

A habitus fogalma azért sem nélkülözhető, mert egyedül ez a fogalom képes a diszpozíciók, ízlések, preferenciák állandóságát figyelembe venni és megragadni, ami olyannyira zavarba hozza a neomarginalista közgazdaságtant (számos közgazdász kénytelen volt megállapítani, hogy a kiadások összetételét és mértékét nem befolyásolják a jövedelmekben rövid távon végbemenő változások, és hogy a fogyasztási célú kiadásokra nagyfokú tehetetlenség jellemző abból adódóan, hogy azok korábbi fogyasztási aktusok függvényei). De azért sem, mert képes *egységben megkonstruálni és megérteni* a gyakorlatnak azokat a dimenzióit, amelyeket külön-külön szokás vizsgálni, akár egy adott tudományágon belül is, mint például a nupcialitást vagy a termékenységet, akár különböző tudományok által, mint például a nyelvi hiperkorrekció jelenségét, az alacsony termékenységet vagy a felfelé mobil kispolgárság erős hajlamát a megtakarításra, csak hogy találomra a gyakorlat egymástól igen távol eső területeit említsem (Bourdieu, 1979a, 6. fejezet).

Röviden, a habituselméletnek nemcsak az az erénye – nézze el nekem, de kénytelen vagyok megvédeni –, hogy képes a racionális cselekvés elméleténél pontosabban megragadni azokat a (többek között gazdasági) gyakorlatokat, amelyeket ez utóbbi egészen egyszerűen megsemmisít. Emellett olyan tudományos hipotézisek mátrixa is, amelyeket már számtalanszor empirikusan is alátámasztottak, és nem csak az én saját kutatásaim.

Igaz-e az, ahogyan egyesek felvetik, hogy a habituselmélet kizárja a stratégiai döntést és a deliberációt a lehetséges cselekvési módozatok közül?

Egyáltalán nem. A habitus és a mező szoros egymáshoz igazodása a cselekvésnek csak az egyik lehetséges formája, még ha messze a leggyakoribb is: „Cselekvéseink háromnegyed részében mi is csak empirikusok vagyunk”,¹⁹³

¹⁹³ Leibniz a *Monadológiában* így fogalmaz: „Az emberek, ha percepcióik egymásra következtése csupán az emlékezet elve szerint történik, ugyanúgy cselekszenek, mint az állatok, és ennyiben a tapasztalatra támaszkodó, empirikus orvosokra hasonlítanak, akiknek csak gyakorlati tudásuk van, de híján vannak minden elméletnek. Cselekedeteink háromnegyed részében mi is csak empirikusok vagyunk.” A fennmaradó egynegyed részben pedig felemelkedünk „a reflexiók aktusokhoz [...] és ezek segítségével gondoljuk azt, amit énnek neveznek” (1842 [1714], 28. és 30. cikkely: 395. p.). A magyar idézet forrása: Leibniz, 1986: 312–313.

mondta Leibniz (amin azt értette, hogy gyakorlatiak vagyunk). A habitus által sugallt orientációk kiegészülhetnek a költség és a haszon stratégiai kalkulásával, amely hajlamos a tudatosság szintjére emelni azokat a műveleteket, amelyeket a habitus a maga logikája szerint végez. Sőt, a válságidőszakok, amelyek során hirtelen megszűnik a szubjektív és az objektív struktúrák rutinszerű egymáshoz igazodása, olyan körülményeket eredményeznek, amelyekben a racionális döntés kerekedhet felül, legalábbis azon ágensek esetében, akiknek, ha mondhatjuk így, megvan a lehetőségük racionálisan viselkedni.

*A habitus mint közvetítő fogalom bevezetése valóban lehetővé teszi számunkra, hogy kiszabaduljunk a strukturalizmus „vasketrecéből”? Az Ön kritikái közül jó néhányan továbbra is determinisztikusnak tartják a fogalmat: amennyiben a habitus mint „olyan stratégiákat generáló struktúra, amely lehetővé teszi, hogy az ember kezelni tudja a szüntelenül megújuló váratlan helyzeteket”, a világ objektív struktúráinak inkorporációjából jön létre, amennyiben az általa szabályozott improvizációt magát is e struktúrák „szabályozzák” (Bourdieu, 1972a [2000]), honnan származik az újítás lehetősége, a cselekvési képesség, vagyis, ahogyan manapság mondani szokás, az ágencia?*¹⁹⁴

Mielőtt válaszolnék, arra biztatnám, tegye fel magának azt a kérdést, hogy ez a bizonyos értelemben meglehetősen hétköznapi fogalom (hiszen mindenki egyetért abban, hogy a társadalmi lények legalább részben társadalmi

¹⁹⁴ A habitusfogalom értelmezésében Bourdieu angol nyelvű bírálói között sincs egyetértés: többek között Giroux (1982) és Jenkins (1989) úgy tekint a habitusra, mint amely bár azt a látszatot kelti, mintha csökkentené a determinizmust, valójában csak erősíti azt. Giroux (1983: 90) szerint a fogalmat „meghatározása és használata olyan koncepcionális nyaktílvá változtatják, amely nem ad lehetőséget a változtatásra, és menekülő utat sem biztosít. Így a habitus fogalma csírájában fojtja el a társadalmi változás lehetőségét, és a *status quo* kezelésére szolgáló ideológiává züllik”. Ezzel szemben Harker (1984), Miller és Branson (1987: 217–218), Thapan (1988), Schiltz (1982: 729), Harker, Mahar és Wilkes (1990: 10–12) és Sulkunen (1982) szerint a habitus közvetítő, nem pedig strukturális fogalom, amely beemel a társadalmi cselekvésbe valamekkora játékeret, kreativitást és kiszámíthatatlanságot. Ugyanezt az értelmezést Fox (1985: 199) a következőképpen fogalmazza meg: „A habitus perspektívájából a társadalmi életre és a kulturális jelentésre folyamatosan változóban lévő gyakorlatként tekinthetünk, amely rokon a folyamatosan változásban lévő kultúra fogalmával.” Sahlins (1989a [1985: 29, 51 és 53]), Powell és DiMaggio (1991), valamint Calhoun (1982: 232–233) úgy véli, hogy a fogalomban mindkét dimenzió jelen van. Ansart (1990: 40) szerint Bourdieu számára a habitus teszi lehetővé, hogy kilépjen a strukturalista paradigmából azáltal, hogy a társadalmi viselkedés egy aktív felfogását kidolgozza, és ezt az álláspontot Lemert (1990: 299) is osztja: „A habitus az egyetlen olyan fogalom, amelyből kiindulva Bourdieu képes hatékonyan elkerülni azt a csapdát, amelybe más strukturalista elméletek rendszerint beleesnek: hogyan lehetünk képesek megőrizni az ágencia képességét a struktúra kényszerítő hatása ellenére?”

kondicionálás termékei) miért váltott ki ennyire ellenséges, olykor dühödte reakciókat néhány értelmiségiből, köztük szociológusból is. Mi az, ami ennyire *megdöbbentő* benne? A válaszom erre az, hogy nyíltan szembemegy azzal az elgondolással, miszerint az ember (intellektuális értelemben) a maga ura, ami nagyon mély gyökerű meggyőződés az értelmiségiek körében. A Freud (1975 [1916]) által tárgyalt három „narcisztikus sérüléshez”, amelyeket Kopernikusz, Darwin és maga Freud okozott az emberiségnek, hozzá kell vennünk a szociológia által okozottat is, különösen akkor, amikor az „alkotó szellemekre” alkalmazták. Sartre, akivel kapcsolatban már többször hangsúlyoztam, hogy ő az, aki az értelmiségiek számára a „szakmai ideológiát”, vagy hogy Max Weber szöfordulatával éljünk, „saját kiváltságuk teodíceáját” biztosította, a teremtetlen teremtő alapító mítoszának legtökéletesebb változatát hozta létre az „eredeti projektum” [projet originel] fogalmával (Bourdieu, 1966a), amely úgy viszonyul a habitus fogalmához, mint a teremtésmítosz az evolúcióelmélethez (ismét kiemelném, hogy az „eredeti projektum” az önteremtésnek az a fajta, kötöttségektől mentes és tudatos aktusa, melynek révén a teremtő szellem kijelöli a maga számára saját élettervét, amelynek idejét Flaubert esetében Sartre (1983 [1971–1972]) explicit módon a gyermekkor végére teszi). Azt hiszem, a habitus fogalmában az lehet annyira dühítő vagy elkeserítő, hogy a *genetikus és generikus gondolkodási mód* testesíti meg, amely veszélyt jelent arra, ahogyan az „alkotó szellemek” magukra, saját identitásukra, „egediségükre” tekinteni szoktak. Kizárólag a tét (érzékel) nagyságával magyarázható, hogy oly sok nemes lélek nem arra reagált, amit mondtam, hanem arra, amit abból kihallani vélt.

A habitus nem egyenlő a sorsszerűséggel, ahogyan időnként érteni szokták. A történelem termékeként *diszpozíciók olyan nyitott rendszere*, amely szüntelenül új tapasztalatokkal szembesül, amelyek így folyamatosan hatást gyakorolnak rá, és ennél fogva vagy megszilárdítják, vagy módosítják annak struktúráit.¹⁹⁵ Tartós, de nem változatlan. De rögtön hozzá is kell tennem, hogy ez azt is jelenti, hogy a legtöbb ember statisztikailag olyan körülmények

¹⁹⁵ Bizonyos életutak hatásán túl a habitust a szocioanalízis, vagyis a tudatosítás azon formája révén is lehetséges módosítani, hogy az egyén dolgozik magán, és ez lehetőséget biztosít neki arra, hogy ellenőrzése alá tudja vonni saját diszpozícióit (amint arra Bourdieu később utalni fog). Ennek az önanalízisnek a lehetőségét és hatékonyságát ugyancsak meghatározza részben az adott habitus kiindulási struktúrája, részben pedig azok az objektív körülmények, amelyek közepette ez a tudatosulás végbemegy (erre példa a francia filozófusokra jellemző „intézményellenes” hangulat kollektív genezise, amelyre korábban, az 1. részben már utaltunk).

közé kerül, amelyek hajlamosak egybevágni a habitusukat eredetileg megformáló körülményekkel, vagyis olyan tapasztalatokkal szolgálni, amelyek megerősítőleg hatnak az ő diszpozícióikra.

A valóságban rendkívül összetett kérdés a szocializált biológiai egyén problémája, vagyis a habitus mint inkorporált társadalmiságot alkotó generatív preferenciastruktúrák kialakulásának és elsajátításának társadalmi körülményeivel összefüggő probléma. Azt gondolom, hogy érthető okokból ez a folyamat *viszonylag visszafordíthatatlan*: minden külső ingert és kondicionáló tapasztalatot minden pillanatban a korábbi tapasztalatok által kialakított kategóriákon keresztül észlelünk. Ebből adódik a korai tapasztalatok elkerülhetetlenül kitüntetett szerepe és, következésképpen, a habitust alkotó diszpozíciók rendszerének *viszonylagos* zártsága.¹⁹⁶ (Az öregedést például a struktúrák bezáródásaként is felfoghatjuk: egy idősödő ember testi és mentális diszpozíciói egyre merevebbekké válnak, egyre kevésbé reagálnak a külső ingerekre.) Sőt, minden jel arra utal, hogy bizonyos alapstruktúrákat, mint például a férfi/nő oppozíciót, már kisgyermekkorban elsajátítjuk. Eleanor Maccoby (1988) újabb fejlődépszichológiai kutatásai kimutatják, hogy a kisfiúk és a kislányok már hároméves korukat megelőzően, a bölcsődében megtanulják, hogy egymástól eltérő módon viselkedjenek a különböző nemekhez tartozó társaikkal, és más és más elvárásokat támasszanak velük szemben. Ha azt gondoljuk, legalábbis én így gondolom, hogy a nemek szembeállításának alapelve – például a politikában is (a lényegi politikai oppozíciók mind tele vannak szexuális konnotációkkal) – alapvető fontosságú, és amennyiben elfogadjuk, hogy a munka nemek közötti megosztása, valamint a szexuális munkamegosztás inkorporált észlelési sémái részét képezik a társadalmi világgal kapcsolatos percepcióknak (Bourdieu, 1977c),¹⁹⁷ akkor be kell vallanunk magunknak, hogy bizonyos mértékben a kezdeti szocializációs tapasztalatok aránytalanul nagy súllyal esnek latba.

¹⁹⁶ „A habitus, már kialakulásának logikája folytán is, kronologikusan rendezett struktúrák sora, olyan meghatározott sorrendiségű struktúra, amely egyfelől specifikálja az alsóbb szintű (tehát genetikailag korábban létezett) struktúrákat, másfelől rendezi a felsőbb szintű struktúrákat, mégpedig az e struktúrákat létrehozó rétegzett tapasztalatokra kifejtett struktúráló hatás révén: így például a családban szerzett habitus az iskolai tapasztalatok struktúrálásának [...], majd a szintén változatos iskolai tevékenység által átalakított habitus szolgál minden későbbi tapasztalat struktúrálásának [...] és így tovább, egyik újrastrukturálásról a másikra.” Bourdieu, 1972a [2000: 284]. A magyar idézet forrása: Bourdieu, 2009: 235.

¹⁹⁷ A társadalmi nemek közötti viszony kérdése már fiatalkori művei óta foglalkoztatta Bourdieu-t. Első jelentősebb tanulmányai, amelyek béarni szülőhelye és a gyarmati Algéria összehasonlító etnográfiai vizsgálatán alapult, „Rapports entre les sexes dans la société paysanne” (A nemek viszonya a paraszti társadalomban, Bourdieu, 1962) és „Le sens de l'honneur” (A becsület jelentése, Bourdieu,

De egy másik nehézséget is szeretnék tisztázni: a habitus kizárólag egy adott szituációhoz fűződő *viszonyában* mutatkozik meg – érdemes észben tartani, hogy itt diszpozíciók valamilyen rendszeréről van szó, vagyis virtualitásokról, potencialításokról (ezért is abszurd, amikor a kulturális tőke átörökítésével kapcsolatos elemzésemet az apa foglalkozása és a fiú foglalkozása közötti közvetlen és mechanisztikus viszonyra egyszerűsítik). A habitust olyan összenyomott rugóként kell elképzelnünk, amely arra vár, hogy elengedjék, és az adott ingerek és a mező struktúrája hatására ugyanabból a habitusból eltérő, sőt akár egymással ellentétes gyakorlatok is következhetnek. Itt a püspökökkel kapcsolatos kutatásunkra tudnék hivatkozni (Bourdieu – Saint Martin, 1982). A püspökök igen szép kort élnek meg, és ha szinkronicitásukban vesszük őket szemügyre, akkor azt fogjuk látni, hogy életkoruk harmincöt és nyolcvan év közé esik. Azok, akikkel interjút készítettem, 1936-ban, 1945-ben és 1980-ban lettek püspökök, vagyis amikor kialakult a habitusuk, a vallási mező más és más állapotokat tükrözött. A nemesi családok fiai a 30-as években, akik Meaux-ban vagy Chartres-ban szolgáltak püspökként, és kvázifeudális alapon csókra nyújtották gyűrűjüket a híveknek, ma már „vörös püspökök” Saint-Denis-ben,¹⁹⁸ vagyis olyan egyházi személyek, akik aktívan képviselik az alávettettek bizonyos csoportjainak ügyét. Ugyanaz a „középszerűvel”, a „jelentéktelennel” vagy az „átlagossal”, vagyis a középosztályi vagy kispolgári származású püspökökkel (akik 1980-ban statisztikailag és szociológiailag is túlsúlyban voltak az egyházon belül, míg az 1930-as években kivételnek számítottak) és így a közönséggel, a mindennapival, a hétköznappal szembehelyezkedő fensőbb-

1965) címen jelentek meg, ez utóbbi a férfiaság mítoszára épülő becsület kérdéssel foglalkozott a kabil társadalomban. A „La maison kabyle ou le monde renversé” (A kabil ház, avagy a megfordított világ) című tanulmány (amely 1964-ben született, de csak 1970-ben jelent meg először, majd újra itt: Bourdieu, 1972a [2000]) a férfi/női oppozíció köré szerveződik, amely egyszerre strukturalja a kabil világot, az otthon terét és a rituális gyakorlatokat. A *gyakorlat elméletének vázlata* és a *La Distinction* tele van a nemek közötti különbségekkel és a nemi kategorizációval kapcsolatos elemzésekkel. Ezeket az elszórtan közzétett fejtegetéseket gyűjti egybe és rendszerezi Bourdieu (1990d) a „La domination masculine” (A férfuralom) című közelmúltbeli tanulmányában, melyben kifejti, hogy a nemek közötti egyenlőtlenség a szimbolikus uralomgyakorlás paradigmatis esete. A nemek közötti uralmi viszony ugyanis az uralomgyakorlásnak egyszerre a legnagyobb mértékben önkényes és a leginkább félreismert formája, mivel a társadalmi világgal kapcsolatos percepció inkorporált sémái és e világ létező struktúrái közötti mély gyökerű és közvetlen egybeesésen keresztül fejt ki hatását. Ennek az egybeesésnek a gyökerei évezredekre nyúlnak vissza, és a nők szimbolikus tőkével kapcsolatos játszmákból való kirekesztése tette lehetővé (ennek kifejtését lásd később, az 5. fejezetben).

¹⁹⁸ Meaux egy hagyománykövető kisváros, amely egy kis egyházmegyéhez tartozik – az egyházmegye vezetője rendszerint egy nemesi származású érsek. A Párizstól északra található Saint-Denis pedig a munkások lakta nagy külváros archetípusa és a Francia Kommunista Párt történelmi bázisa.

séges, távolságtartó és elszigetelődő arisztokratikus habitus egymással szöges ellentétben álló viselkedéseket is eredményezhet, amennyiben megváltozik az a helyzet, amelyben működésbe lép.

Ön tehát elutasítja azt a mechanikus sémát, amelyet a következőképpen szoktak Önnek tulajdonítani: „a struktúrák létrehozzák a habitust, a habitus meghatározza a gyakorlatokat, a gyakorlatok pedig újratermelik a struktúrákat” (Bidet, 1979: 203; továbbá Jenkins, 1982; Gorder, 1980; Giroux, 1982: 7), vagyis hogy a struktúrában elfoglalt pozíció közvetlenül meghatározza a társadalmi stratégiát. A valóságban azonban az egy adott pozícióval járó determináló tényezők egy ágens esetében mindig csak a társadalomban és az életben bejárt út során elsajátított és mindvégig aktív diszpozíciók többrétegű szűrőjén, valamint ennek a pozíciónak a társadalmi téren belüli strukturális történetén keresztül fejtik ki hatásukat.

A habitus fogalma éppen az efféle körkörös és mechanikus modellek felszámolására törekszik (Bourdieu, 1980i; 1980a; 1988g).¹⁹⁹ Ugyanakkor meg tudom érteni az efféle interpretációkat: amennyiben maguk a diszpozíciók társadalmilag meghatározottak, azok az elemzések, amelyek egyidejűleg ragadják meg a pozíciók és a diszpozíciók hatását, elképesztően determinisztikusnak tudnak tűnni. A habitus fogalma szerint a társadalmi ágensek se nem a külső körülmények által determinált anyagi részecskék, se nem kizárólag belsőleg motivált kis monádok, amelyek valamiféle tökéletesen racionális cselekvési programot hajtanak végre. A társadalmi ágensek a *történelem termékei*, az egész társadalmi tér történelméé és az adott mezőben megtett adott út során felhalmozott tapasztalaté. Így tehát ahhoz, hogy megérthessük, mit tenne A vagy B egyetemi oktató egy adott történelmi helyzetben, például 68 májusában vagy az egyetemi mindennapok egészen más körülményei között (Bourdieu, 1984a, 4. és 5. fejezet), tudnunk kell, hogy milyen pozíciót foglal el az egyetemi térben, ahogyan azt is, hogy milyen úton és a társadalmi tér mely pontjáról indulva jutott el ebbe a pozícióba, mivel azt, ahogyan egy adott pozícióba eljutunk, a habitusunk dik-

¹⁹⁹ Érdemes kiemelni, hogy a habitus fogalma Bourdieu-nak legelőször azokban a munkáiban jelent meg, amelyeket egyrészt a háború sújtotta Algériában élő kabil parasztság forradalmi átalakulásának (Bourdieu és Sayad, 1964), másrészt a béarni falusi társadalom agóniájának (Bourdieu, 1962a) szentelt, vagyis két olyan, példaértékű esetnek, amikor a történelmi megszakíttóságot és átalakulást az ágensek és a struktúrák egymáshoz igazodásának látványos kudarca táplálja.

tálja. Másképpen fogalmazva: a társadalmi ágensek társadalmilag és történetileg konstituált észlelési és értékelési kategóriákon keresztül tévőlegesen alakítják azt a helyzetet, amely őket meghatározza. Akár még azt is mondhatjuk, hogy *a társadalmi ágensek csak annyiban determináltak, amennyiben önmagukat determinálják*; azonban azokat az észlelési és értékelési kategóriákat, amelyek ezt az (ön)determinációt meghatározzák, ugyancsak nagymértékben meghatározzák létrejöttük gazdasági és társadalmi körülményei.

Mindebből az következik, hogy ezeknek a mechanizmusoknak az ismeretét felhasználhatjuk arra, hogy kivonjuk magunkat a hatásuk alól, és egy bizonyos távolságból vegyük szemügyre saját diszpozícióinkat. A sztoikusok előszeretettel fogalmaztak úgy, hogy tőlünk nem az első, hanem csak a második lépés függ. A habitus kezdeti hajlamait nehéz kontrollálni, azonban a reflexív elemzés, amely azt tanítja, hogy mi vagyunk azok, akik az adott helyzetet felruházzuk azzal a részleges hatalommal, amelyet fölöttünk gyakorolni tud, lehetővé teszi, hogy annak megváltoztatásán dolgozzunk, ahogyan a helyzetre tekintünk, ezen keresztül pedig azt is megváltoztathatjuk, ahogyan arra reagálunk. A reflexív elemzés képessé tesz bennünket arra, hogy bizonyos mértékben ellenőrzésünk alá vonjunk bizonyos determináltságokat, amelyek a pozíció és a diszpozíció közötti szoros cinkos viszonyon keresztül fejtik ki hatásukat.

A determinizmust alapvetően csak a tudattalan és a tudattalannal fenntartott cinkos viszonya engedi kibontakozni.²⁰⁰ Csak akkor képes korlátlanul érvényesülni, ha a diszpozíciókat teljes mértékben szabadjára engedjük. Ez azt jelenti, hogy az ágenseknek akkor és csak akkor van lehetőségük valamiféle „szubjektumokká” válni, ha tudatosan ellenőrzésük alá vonják saját diszpozícióikhoz fűződő viszonyukat. Lehetőségük van hagyni, hogy e diszpozíciók szabadon érvényesüljenek, de korlátozhatják is ezeket, sőt, a 17. századi filozófusok által hirdetett stratégiát követve, egy diszpozícióval szembeállíthatnak egy másikat (Leibniz szerint egy szenvedély nem győzhető le ésszel, ahogyan Descartes gondolta, hanem csak „homályos szándékok” által,

²⁰⁰ „A tudattalan [...] végső soron mindig csak a történelem terméke, amelyet a történelem az általa hoz létre, hogy az általa előállított objektív struktúrákat átülteti ezekben a kvázitermészetekbe, vagyis a habitusokba.” (Bourdieu, 1980a: 94.) Másképpen fogalmazva, „egészen addig, amíg a gyakorlatoknak irányt mutató alapelvek nem tudatosulnak, a mindennapi élet interakciói, Marx szóhasználatával élve, „dolgok által közvetített társadalmi viszony személyek közé”: a megítélő és a megítélt közé, az ítéltkező „szubjektumának» tudattalanja formájában, beékelődik a gazdasági és kulturális tőke cioszlási struktúrája, valamint azok az észlelési és értékelési elvek, amelyek ezeknek átalakult formái” (Bourdieu, 1989a: 13).

vagyis úgy, hogy más szenvedélyeket állítunk vele szembe). Saját diszpozícióink efféle kezelését azonban csak az explicitté tételre irányuló folyamatos és módszeres törekvés teszi lehetővé. A diszpozíciók közvetítésével működő szövevényes determináltságok elemzése nélkül cinkosainvá válunk ezek tudattalan hatásának, amely pedig a determinizmussal ápol cinkos viszonyt.

Azáltal, hogy a „cselekvő” és a „struktúra” látszólagos viszonyát a habitus és a mező között megkonstruált viszonyra cseréli, visszaemeli az időt a szociológiai elemzésbe.²⁰¹ Továbbá, ezzel szemben, rámutat arra, hogy mennyire problematikus a cselekvésnek az időbeliségtől megfosztott felfogása, amely a cselekvés strukturalista és racionalista megközelítésének hátterében meghúzódik.

A habitus és a mező mint a történelem két létezési formája közötti viszonyra alapozva lehetséges az időbeliségnek egy olyan elméletét létrehozni, amely egyszerre két, egymással ellentétes filozófiával is szakít: egyrésről a metafizikai szemlélettel, amely az időt az ágenstől független, különálló realitásként fogja fel (a folyó metaforáján keresztül), másrésről pedig a tudatfilozófiával. Az idő nem a történetiség *a priori* és transzcendentális állapota, hanem a gyakorlati tevékenység hozza létre akkor, amikor végbemegy. Mivel a gyakorlat egy olyan habitus terméke, amely maga is a világ immanens szabályszerűségeinek és tendenciáinak inkorporációja révén jön létre, magába foglalja e tendenciák és szabályszerűségek anticipációját, vagyis valamiféle nem teoretikus viszonylást a jelenben közvetlenül benne rejlő jövőhöz. Az idő az aktus végzése (vagy a gondolat elgondolása) közben jön létre egy olyan potencialitás ténylegessé válásával, amely definíció szerint egy inaktualitás

²⁰¹ Bourdieu-t már meglehetősen régóta foglalkoztatta az idő kérdése: egészen az 1950-es évekig kell visszamennünk, amikor filozófushallgatóként szisztematikusan végigolvasta Husserl és Heidegger műveit. Fiatalkori antropológiai kutatásaiban az idő eltérő strukturálódásával és felfogásával foglalkozott a tőkés gazdaság és az algériai gazdaság hagyományos területeinek esetében. Korai írásai közül több is, így például a „La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien” (1962b) (A munkanélküliség réme az algériai munkás esetében), a „Les sous-prolétaires algériens” (1962d) (Az algériai szubproletariátus) vagy a „La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique” (1963) (A hagyományos társadalom. Az idővel kapcsolatos attitűd és gazdasági viselkedés) „a gazdasági és az időbeli struktúrák struktúráinak” dialektikus viszonyával foglalkozik, hogy az *Algérie 60* című műve első, hosszú tanulmányának az alcímére utaljunk. Egyébiránt Bourdieu éppen azáltal szakít a strukturalista paradigmával, hogy visszahelyezi a gyakorlatot az időbeliségbe. Az idő annyiban is a bourdieu-i elemzések középpontjában áll, amennyiben a társadalmi tér konceptualizálásában is kulcsszerepet játszik: az idő a *La Distinction*-ban a társadalmi tér struktúráját felvázoló modellben a harmadik dimenzió (amely az első és a második dimenzió, vagyis a tőke mennyiségének és összetételének az időbeli változását követi nyomon).

prezentifikációja és egy aktualitás deprezentifikációja, az, amit a köznyelv az idő „múlásának” nevez.²⁰²

A kivételektől eltekintve a gyakorlat a jövőt nem jövőként konstituálja, valamiféle tudatos akarati aktus által létrehozott projekt vagy terv részeként. A gyakorlati tevékenység, amennyiben van értelme, amennyiben észszerű, értelemmel bíró, vagyis a világ immanens tendenciáihoz igazított habitus terméke, túllép a közvetlen jelenen azáltal, hogy gyakorlati formában mozgósítja a múltat, és gyakorlati formában anticipálja a jelenben objektív lehetőségként meglévő jövőt. Mivel gyakorlati utalást tartalmaz a jövőre, amely a múltban annak termékeként benné rejlik, a habitus azon aktus során töltődik fel időbeliséggel, amelyen keresztül megnyilvánul. Természetesen érdemes lenne ezt az elemzést pontosítani, finomítani és árnyalni, de mindössze láthatóvá szerettem volna tenni, hogy a gyakorlatnak a habitus és a mező fogalmába sűrített elmélete miképpen segít megszabadulni az idő és a történelem mint önmagukban, a gyakorlaton kívül és már azt megelőzően létező valóságok metafizikai elgondolásától, anélkül hogy a tudatfilozófia oldalára állnánk, amely az időbeliséget Husserlhez hasonlóan vagy a *homo oeconomicus* skolasztikus fikciójának megfelelően fogja fel.²⁰³

Mondhatjuk-e azt, hogy Önt az idővel kapcsolatos reflexiói valamiféle radikális történeti felfogás irányába terelték, amennyiben Ön a (társadalmi) létezőt és a történelmet egymással teljesen azonosnak tekinti?

A habitus mint strukturált és strukturáló struktúra a gyakorlatokban és a gondolatokban olyan gyakorlati sémákat juttat érvényre, amelyek olyan társadalmi struktúrák – a szocializáció történeti folyamatán, vagyis az egyedfejlődésen keresztül történő – inkorporációjának az eredményei, amelyek maguk egymást követő nemzedékek történelmi munkájának – a törzsfejlődésnek – az eredményei. A *mentális struktúrák e kettős történetiségének* a figyelembevétel az, amely az általam képviselt praxeológiát megkülönbözteti azoktól a megközelítésektől, amelyek Apelhez (1973) vagy Habermashoz

²⁰² Ahogyan Merleau-Ponty fogalmaz: „a fixálódás mozdulataiban a testem összeköti a múltat, a jelent és a jövőt, vagyis időt választ ki [...]. Testem birtokba veszi az időt, és a jelen érdekében létrehozza a múltat és a jövőt; a testem nem dolog, létrehozza az időt, és nem aláveti magát neki.” (1976 [1945]: 277.)

²⁰³ „Visszaemelni a bizonytalanságot; ez annyit tesz, mint visszaemelni az időt annak ritmusával, irányával, visszafordíthatatlanságával, a *modell* mechanikusságát felváltani a *stratégiák* dialektikájával, anélkül azonban, hogy visszatérnénk a »racionális cselekvőt« feltételező elméletek fikatív emberképéhez.” (Bourdieu, 1980a: 170; valamint 1985c.)

(1987 [1981]) hasonlóan egyfajta univerzálisan érvényes pragmatikát próbálnak meg kidolgozni. (Természetesen nem ez az egyetlen különbség, például teljes mértékben elutasítom az „instrumentális cselekvés” és a „kommunikatív cselekvés” léegyszerűsítő megkülönböztetését, amely a prekapi-talista társadalmakban tökéletesen értelmezhetetlen, és amely még a legnagyobb mértékben differenciálódott társadalmakban sem jut érvényre teljes mértékben. Ahhoz, hogy ezt belássuk, elegendő a kapitalista világ e tipikus intézményeit, például az úgynevezett üzleti ajándékokat vagy a PR-osztályokat elemzés alá vonni.) Ahhoz, hogy mintegy mellékesen aláássuk a történeti és az egyetemes szembeállítását, érdemes megjegyeznünk, hogy a praxeológiai elemzés képes számolni a történetiséggel, vagyis a kognitív struktúrák viszonylagosságával, miközben azt is tudomásul veszi, hogy az ágensekre *univerzálisan* jellemző, hogy efféle struktúrákat működtetnek.

A társadalmi újratermelődés antropológiai alapjának logikáját tehát, Ön szerint, a habitusnak ez a kettős történetisége biztosítja – ez az újratermelődés ugyanakkor természetesen nem nélkülözi a változásokat, vagy, pontosabban fogalmazva, számos esetben változást feltételez.

A társadalmi rend újratermelődése, amely korántsem valamiféle mechanikus folyamat (struktúra→habitus→struktúra) automatikus terméke, csak azon stratégiákon és gyakorlatokon keresztül megy végbe, amelyek révén az ágensek időbelivé teszik magukat, és behelyezik a világ idejébe (ami nem akadályozza meg őket abban, hogy azt gyakran, várakozás közben, türelmetlenkedve, a bizonytalanságban stb. olyan transzcendens valóságként éljék meg, amelyre nincs ráhatásuk). Tudjuk például, hogy a kollektívumoknak megvannak a maguk rutinjai, a létezésük fenntartására irányuló belső hajlamuk, valami, ami egyfajta emlékezetre vagy hűsre hasonlít, de amely a valóságban mindössze azon ágensek viselkedéseinek „összessége”, akik „gyakorlati tudásuk” birtokában olyan viselkedéseket alakítanak ki (annak a mezőnek az erőviszonyaiban rejlő kényszerek korlátai között, amelyhez tartoznak, és figyelembe véve azokat a konfliktusokat, amelyek őket szembefordítják egymással), amelyek hozzáigazodnak az adott szituációhoz (abban a formában, ahogyan azt habitusuk függvényében észlelik), vagyis olyan viselkedéseket, amelyek alkalmasak (anélkül, hogy bárki szándékosan alkalmassá tette volna őket) arra, hogy újratermeljék azt a struktúrát, amelynek a szükségszerűségét korábban már inkorporálták.

A struktúra hajlama az önújratermelésre csak az ágensek közreműködésével tud érvényre jutni, akik még akkor is *aktív termelők*ként vannak jelen, amikor a struktúra újratermelődését tudatosan vagy tudattalanul elősegítik. Miután a struktúra immanens törvényét habitus formájában inkorporálták, az ágensek ezt létezésük spontán mozgása által aktiválják. Az összes érintett ágens megannyi stratégiája, amelyek gyakran konfliktusig fajulóan függetlenek egymástól, mégis egymáshoz vannak hangolva, folyamatosan hozzájárulnak a társadalmi struktúra újratermeléséhez, noha a struktúrákból, valamint a habitusok és az intézmények mindig lehetséges eltávolodásából adódó ellentmondásokból fakadó véletleneket és kudarcokat sem szabad figyelmen kívül hagyni. Többek között mindazokra a változást indukáló ellentmondásokra, „kettős kötésekre” vagy szenvedésekre gondolok, amelyek az elmúlt két évtizedben általánossá vált iskolai újratermelődés statisztikai logikájából adódnak – nem pedig mechanikusak, mint ahogyan az „amilyen az apja, olyan a fia” elv tételezi.

Összefoglalóan, a habituselmélet célja a tudatfilozófiai hagyomány számára oly fontos „szubjektumok” kizárása (amelyek egyfajta ideális határesetként mindig lehetségesek), anélkül hogy ezzel feláldoznánk az ágenseket valamiféle hiposztázált struktúra oltárán, ahogyan a strukturalista marxisták némelyike teszi. Még akkor is, ha az ágensek maguk is olyan struktúrák termékei, amelyek létrehozásában és megváltoztatásában maguk is részt vesznek, és amelyeket bizonyos, jól körülhatárolható strukturális körülmények között képesek lehetnek gyökeresen átalakítani.

De mégsem vagyok elégedett a válaszommal, mivel tisztában vagyok azzal, hogy ama korrekciók ellenére, amelyeket írásban vagy képzeletben elvégeztem (ez utóbbiakat senki sem hallja... de az éles szemű olvasó, aki tartja magát „a jóhiszeműség elvéhez”, ezeket maga is elvégezheti), kénytelen voltam olyan leegyszerűsítésekkel élni, amelyek, attól tartok, a „teoretikus beszéd” nem szándékolt következményei. Valójában ahhoz, hogy válaszolni tudjak mindazokra a kérdésekre, amelyeket Ön ezzel kapcsolatban nekem szegezett, többek között a társadalmi újratermelődés logikájára vonatkozóan, véleményem szerint érdemes elolvasni a *La Noblesse d'État* (Bourdieu, 1989a) mind az ötszáz oldalát, vagyis az összes, egyszerre teoretikus és empirikus elemzést, mivel csak ezek képesek teljes komplexitásában visszaadni a mentális és a társadalmi struktúrák, a habitusok és a mezők közötti viszonyok rendszerét és az e rendszerben rejlő dinamikát.

5. NYELVHASZNÁLAT; GENDER ÉS SZIMBOLIKUS ERŐSZAK

Ce que parler veut dire [Mit jelent beszélni?] (Bourdieu, 1982a [lásd még 2001a [1991]])²⁰⁴ című könyvében. Őn módszeres kritikáját adja a strukturalista nyelvésznek, másképpen: annak, amit a nyelv tisztán nyelvi elemzésének nevezhetnénk. Olyan alternatív modellt javasol helyette, amely, leegyszerűsítve, a nyelvet szimbolikus erőviszonyok eszközének vagy hordozójának tekinti – nem pedig egyszerű kommunikációs médiumnak –, amelynek a vizsgálatát be kell illeszteni a közlések létrehozásának és áramlásának interakciós és strukturális kereteibe.

A nyelv tisztán nyelvészeti megközelítésére az jellemző, hogy elsőbbséget tulajdonít a szinkronikus és strukturális vagy belső perspektívának a nyelv történelmi; társadalmi, gazdasági vagy külső meghatározóihoz képest. Különösen a *Le Sens pratique* és a *Ce que parler veut dire* című műveimben tettem kísérletet arra, hogy rávilágítsak, ez a perspektíva milyen viszonyt feltételez a tárgyhoz, és a gyakorlatnak milyen elméletéből indul ki. A saussure-i nézőpont a „pártatlan szemlélő”, aki a megértést kutatja önmagáért, és amely ebből adódóan a társadalmi ágenseket is felruházza ezzel a „hermeneutikai szándékkal”, és így ezt teszi meg az ő gyakorlatuk alapelvének is. A nyelvész perspektívája ez, akinek a beszélt nyelv tanulmányozása és kodifikálása a célja, szemben a szónokkal, aki saját beszédének performatív hatékonysága révén cselekedni próbál a világban, és hatást akar gyakorolni rá. Azok, akik a nyelvet az elemzés tárgyaként kezelik, ahelyett hogy gondolkodásra és beszédre használnák, hajlamosak azt nem praxisként, hanem logoszként felfogni, olyan „tisztá intézményként”, amelynek azon túl, hogy mások értelmezzék (akárcsak egy műalkotást), nincs gyakorlati célja.

Ez a tipikusan skolasztikus szemléletmód annak a skolasztikus nézőpontnak és helyzetnek a terméke, amelyből származik: az iskolás zárójelbe tétel

²⁰⁴ Akárcsak az *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972a) és annak *Outline of a Theory of Practice* (1977) címen megjelent angol fordítása [magyarul pedig: *A gyakorlat elméletének vázlata* (2009)] felépítésében és tartalmában is jelentősen eltér egymástól, a *Ce que parler veut dire* (1982a) és a *Language and Symbolic Power* (1990) sem azonos tartalommal jelent meg. A John B. Thompson által összeállított és ismertetett *Language and Symbolic Power* című kötet egy sor olyan kulcsfontosságú tanulmányt is magába foglal, amelyek rávilágítanak a bourdieu-i pragmatika, valamint a politikai mezőre és a csoportok kialakulására (különösen a társadalmi osztályok létrejöttére – lásd ugyancsak Bourdieu, 1987k) vonatkozó elképzelések közötti belső kapcsolatokra. Kimaradt ugyanakkor a kötetből néhány esettanulmány (Tocqueville-ről, Heideggerről és a marxizmus althusseri irányzatáról). A 2001-ben franciául közreadott *Langage et pouvoir symbolique* (2001a) a két kiadás tartalmát egyesíti.

kiiktatja a nyelv mindennapi használatából adódó funkciókat. A nyelvre nemcsak Saussure, de a hermeneutikai hagyomány is holt nyelvként tekint (ahogyan Bahtyin mondja: „halott-írott-idegen”), elkülönült rendszerként, amely teljesen el van szigetelve attól, ahogyan a valóságban használják, és meg van fosztva gyakorlati és politikai funkcióitól (ahogyan azt Fodor és Katz [1964] tiszta szemantikája feltételezi). A tisztán nyelvi rend autonómiájának illúziója, amely abból fakad, hogy képviselői kitüntetett szerepet tulajdonítanak a nyelv belső logikájának, szemben társadalmi használatának társadalmi körülményeivel és következményeivel, megnyitja az utat mindazon elméletek előtt, amelyek úgy tesznek, mintha a kód teoretikus ismerete azonos lenne a társadalmilag helyénvaló használatok gyakorlati ismeretével.

Őn ezzel azt akarja mondani, hogy – a strukturalista nyelvészeti állításaival szemben – a nyelvi megnyilvánulások értelme nem vezethető le vagy bontható ki formális struktúrájuk elemzéséből?

A grammatikalitás sem nem szükséges, sem nem elégséges feltétele a jelentés létrehozásának, ahogyan arra azok az elemzések, mint például Chomskyé (1967), is utalnak, amelyek rámutatnak arra, hogy nem azért van nyelv, hogy nyelvészeti elemzésnek vessük alá, hanem mindenekelőtt azért, hogy beszédre és megfelelő időben való beszédre használjuk (a szofisták gyakran mondták, hogy az a fontos egy nyelv elsajátításában, hogy az ember megtanulja, mikor tudja a megfelelő dolgot a megfelelő időben – ez a kairosz – elmondani). A strukturalizmus minden előfeltevése és az ezekből adódó minden nehézség az emberi cselekvésnek az e felfogás hátterében meghúzódó intellektualista filozófiai felfogásából származik; annak a kezdeti műveletnek a részei, amely a nyelvhasználatot kizárólag a végrehajtás aktusaként fogja fel (Bourdieu, 1980a: 51–63). Ez a nyelv és a beszédben, vagyis a gyakorlatban és a történelemben testet öltő formája közötti lényegi elválasztás az, amely a strukturalizmust alkalmatlanná teszi arra, hogy e két entitás viszonyát másként is elgondolja, mint modell és e modell megvalósulása, esszencia és létezés viszonyát, és amely a modell létrehozójaként a tudóst a leibnizi értelemben vett isten rangjára emeli, aki előtt már eleve ismert a gyakorlatok objektív jelentése.

Ennek a megközelítésnek a megkérdőjelezésével az is a célom, hogy pótoljam a nyelv tisztán gazdasági vagy tisztán nyelvészeti elemzéséből adódó hiányosságokat, és felszámoljam a materializmus és a kulturalizmus között

tételezett ellentétet. Ha egy hosszú és bonyolult levezetést egyetlen mondatban kellene megfogalmaznom, akkor azt mondanám, hogy e két megközelítésben az a közös, hogy mindkettő elfelejti, hogy *a nyelvi viszonyok mindig szimbolikus erőviszonyok is egyben*, amelyekben keresztül a beszélők és saját csoportjaik közötti erőviszonyok más formában kerülnek felszínre. Ebből adódik, hogy egy kommunikációs aktust nem lehet a *tisztán* nyelvészeti elemzés keretein belül értelmezni.²⁰⁵ A nyelvi kommunikáció legelémibb formája is mozgásba hozza a történeti erőviszonyok bonyolult és szövevényes hálózatát a sajátos társadalmi tekintéllyel bíró beszélő és az ő beszélgetőtársa vagy hallgatósága között, aki vagy amely különböző mértékben ismeri el az ő tekintélyét, valamint azon csoportok között, amelyekhez ők maguk tartoznak. Azt próbáltam meg igazolni, hogy a nagy része annak, ami a szóbeli kommunikáció során létrejön, egészen az üzenet tartalmáig bezárólag, csak akkor érthető meg, ha figyelembe vesszük az erőviszonyok struktúrájának egészét, amely, még ha láthatatlan formában is, de jelen van a kommunikációban.

Tudná ezt szemléltetni egy konkrét példán keresztül?

Ha megengedi, akkor a gyarmatosítók és az őslakosok közötti kommunikáció példáján keresztül tenném ezt meg, amelynek példája ezeket a gondolatok belőlem eredetileg előhívta. Az első felmerülő kérdés az, hogy milyen nyelven fognak egymással beszélni. Vajon az uralkodó helyzetben lévő fél elsajátítja az alávetett nyelvét, mintegy az egyenlőségre törekvés zálogaként? Ha ez történik, akkor minden esélye megvan annak, hogy ez, saját szóhasználatommal élve, „leereszkedési stratégiaként” jelenik meg (Bourdieu, 1979a: 551): azáltal, hogy az uralkodó helyzetben lévő fél átmenetileg és látványosan lemond saját uralkodó helyzetéről, hogy ezáltal „leereszkedjen” a beszélgetőtársa szintjére, továbbra is profitál saját uralkodó helyzetéből, amely akkor is fennmarad, ha tagadják. A szimbolikus megtagadás (a *Verneinung* freudi értelmében véve), vagyis a hatalmi viszony fiktív zárójelbe tétele arra használja fel ezt a hatalmi viszonyt, hogy létrehozza ennek a hatalmi viszonynak az elfogadását, amelyet ez a lemondás eredményez. De most térjünk rá arra a helyzetre, amely valójában messze a leggyakoribb, vagyis mikor az aláve-

tett kénytelen az uralkodó nyelvét megtanulni – és itt arra a viszonyra is gondolhatunk, amely a Nagy-Britanniából származó fehér bőrű angolok sztenderd angolja és a fekete amerikaiak lokális nyelvhasználatára között fennáll. Ebben az esetben az alávetett helyzetben lévő „hibás nyelven” szólal meg, ahogyan arra William Labov (1993 [1972]) rámutatott, így a nyelvi tőkéje leértékelődik, akár az iskolában, akár a munkában vagy az uralkodó helyzetben lévőkkel való találkozás mindennapi helyzeteiben. A párbeszédelemzés ebben az esetben túlságosan könnyen figyelmen kívül hagyja azt a ténytet, hogy az Egyesült Államokban a fehérek és a feketék közötti minden nyelvi interakcióra rányomja a bélyegét az a strukturális viszony, hogy ők miképpen sajátították el az angol nyelvet, valamint az erőviszonyok egyenlőtlensége, amely a fehér és polgári angol nyelv másokra való önkényes ráerőltetését természetesként tünteti fel.

De ha mélyebbre akarunk menni az elemzésben, akkor érdemes lenne egy sor pozicionális változót figyelembe venni, mint amilyen például a nem, a végzettség, a társadalmi háttér, a lakóhely stb. Mindezek a változók szüntelenül szerepet játszanak a „kommunikatív cselekvés” objektív struktúrájának meghatározásában, és az, hogy a nyelvi interakció milyen formát ölt, nagyrészt ennek a struktúrának a függvénye, amely tudattalan marad, és szinte mindig a beszélgetőpartnerek „háta mögött” fejt ki a hatását. Röviden, mikor egy francia egy algériaival vagy egy afroamerikai egy fehér középosztálybeli amerikaival beszél, akkor nem két ember beszélget egymással, hanem a gyarmatosításnak vagy az egyesült államokbeli feketék (vagy a nők, a munkások, a kisebbségek stb.) gazdasági, politikai és kulturális elnyomásának az egész történelme jut szóhoz rajtuk keresztül. Ez mintegy mellékesen arra is rávilágít, hogy az etnometodológusok kényszeres ragaszkodása a „közvetlenül megfigyelhető elrendezésekhez” (Sharrock és Anderson, 1986: 113), valamint azon törekvésük, hogy az elemzést, amennyire csak lehet, a „konkrét valóság” szintjén tartsák, ami a konverzációelemzésnek is az alapja (lásd például Sacks–Schegloff, 1979), és a mikroszociológiai törekvéseket is táplálja, oda vezethet, hogy elsiklunk a fölött a valóság fölött, amelyet a közvetlen intuíció nem tud megragadni, mivel az olyan, az interakción túlmutató struktúrákban keresendő, amelyek erre az interakcióra hatást gyakorolnak.²⁰⁶

²⁰⁵ Ennek részletesebb kifejtését lásd in Bourdieu, 1975b; 1977d; 1983a; 1988a; Bourdieu–Boltanski, 1975a.

²⁰⁶ „Szemben az okkazonalista illúziókkal minden formájával, amelyek hajlamosak közvetlen kapcsolatot tételezni gyakorlatok és a situációban gyökerező sajátosságok között, érdemes emlékeztetni arra, hogy a 'személyközi' viszonyok mindig csak látszólag jelentik ember és ember viszonyát, a

Őn hangsúlyozza, hogy minden nyelvi megnyilvánulás hatalmi aktus is egyben, még ha leplezett is. De vajon nem léteznek olyan helyzetek vagy a gyakorlatnak olyan területei – például a csevegés, a bizalmas beszélgetés vagy másfajta hétköznapi „beszédmódok”, amelyeket Goffman (1987 [1981]) elemzett –, amelyek vagy nem kerülnek ütközőpályára, vagy nem relevánsak az egyenlőségi struktúrák szempontjából, és így a nyelvi viselkedés nem válik az uralmi viszonyok részévé?

Minden nyelvi kommunikációban benne van a hatalomgyakorlás aktusának lehetősége, mégpedig annál inkább, minél egyenlőtlenebb pozíciókat foglalnak el az ágensek a releváns töke eloszlása szempontjából. Ezt a potencialitást zárójelbe lehet tenni, ahogyan gyakran családon belül is történik, vagy az arisztotelészi értelemben vett barátság esetében, amikor az erőszak egyfajta szimbolikus megneemtámadási egyezmény keretében fel-függesztődik. Ugyanakkor a lemondás az uralomgyakorlásról még ezekben az esetekben is egyfajta leereszkedési stratégia része lehet, vagy egyszerűen

valóságban az interakció igazsága sosem fejthető ki teljes mértékben az interakcióból.” (Bourdieu, 1980a: 98.) A strukturalista és az interakcionista elemzési szintek és módzatok közötti analitikai cezúra legvilágosabb kifejtését Bourdieu a weberi vallásszociológiával kapcsolatos kritikái szöveg-magyarázatában adja (1971f, különös tekintettel az 5–6. oldalon található ábrára; valamint 1971c). Azáltal, hogy Bourdieu a vallási ágensek közötti viszonyokat strukturális szempontból ragadja meg, szemben Webernek az interakcióra összpontosító megközelítésével, elejét veszi számos olyan problémának, amelyet *A protestáns etika és a kapitalizmus szellemének szerzője* megoldatlanul hagyott. A két eltérő szemlélet azon diszkurzív stratégiák elemzésében is visszaköszön, amelyeket a házak vevői és eladói mozgósítanak a tájékozódás és az alkufolyamat során, amellyel kapcsolatban Bourdieu rámutat: „azáltal, hogy a diszkurzuselemzés kizárólag a diszkurzusokból próbálja meg kibontani a diszkurzus létrejöttének törvényszerűségeit, nem képes azokat összefüggésbe hozni a diszkurzusok előállítási tere létrehozásának törvényszerűségeivel” (Bourdieu és Christin, 1990: 79). Ez a megkülönböztetés majd a választásokat követő televíziós viták elemzése során is előkerül (3. rész, 5. fejezet).

Ez a fajta „okkasionalista illúzió” köti gúzsba Marjorie Goodwin egyébként figyelemre méltó etnográfiai kutatását, melynek során a fekete amerikai gyerekek közötti kommunikációt vizsgálta az ő „természetes közegükben”, vagyis egy szegregált philadelphiai szegénynegyedben. Elfogadhatjuk, hogy „a gyerekek olyan cselekvők, akik aktívan részt vesznek társadalmi világaik létrehozásában” a nyelvjáratékok közvetítésével (Goodwin, 1990: 284), ha nem tévesztjük szem elől, hogy ezeket a struktúrákat az interakciókon túlmutató etnikai, osztály- és genderviszonnyok már eleve meghatározzák. Azt, hogy „önmagukban a nyelvi aktusok képesek társadalmi szerveződést eredményezni, a résztvevőket csatasorba rendezni és szociális identitásokat létrehozni”, csak abban az esetben lehetünk igaznak, ha nem lépünk ki a *face-to-face* interakciók szűkre szabott keretei közül. Sőt, a valóságban az identitás létrehozása olyan szabályokhoz és szembenállásokhoz igazodik, amelyek kívül esnek a leírt helyzeten (jelen esetben a feketék és fehérek vagy az iskola és az utca szembenállásáról van szó, amely nem jelenik meg a vizsgált „természetes közegben”). Csak a nyelvi interakció tágabb társadalompolitikai „kerete” (goffmani értelemben) létrejöttének figyelmen kívül hagyásával lehetséges azt az álláspontot fenntartani, miszerint „a társalgást felépítő elemek elsődleges szerepet játszanak annak antropológiai megértésében, hogy az egyének miképpen strukturálják a saját életüket” (uo. 287).

az erőszak még erőteljesebb tagadását vagy elleplezését jelenti, amely a helyzet még fokozottabb félreismerését, ezáltal pedig a szimbolikus erőszak fokozását eredményezi.

Őn rámutat a „nyelvi kommunizmus illúziójára” is (Bourdieu, 1982a: 23–24), amely felfogás szerint a beszéd társadalmi kompetenciája mindenki számára egyformán adott.

Minden beszédaktus vagy diskurzus sajátos helyzet, egy *nyelvi habitus* és egy *nyelvi piac* találkozásának terméke, vagyis egyrésztől diszpozíciók társadalmilag konstituált rendszere, amelynek része az, hogy valaki egy bizonyos módon beszéljen és mondjon el bizonyos dolgokat (például határozott érdeklődést fejez ki), ezzel párhuzamosan pedig a beszéd kompetenciája, amely egyszerre jelenti azt a nyelvi képességet, hogy valaki képes nyelvileg megfelelő diskurzusok végtelen számát előállítani, valamint azt a társadalmi képességet, hogy ezt a kompetenciát egy adott helyzetben képes megfelelő módon használni; és másrésztől olyan erőviszonyok szimbolikus rendszere, amelyek egy sor sajátos szankción és cenzúrán keresztül jutnak érvényre, és amelyek így hozzájárulnak a nyelvi produktumok formálásához azáltal, hogy „beárazzák” azokat. Annak gyakorlati anticipációja, hogy milyen értéke lesz az általam elmondandóknak, szerepet játszik a diskurzusom formájának és tartalmának kialakításában, amely így többé vagy kevésbé feszült, többé vagy kevésbé cenzúrázott lesz, gyakran olyan mértékben, hogy a megfutamodásból adódó hallgatás révén akár fel is számolhatja önmagát. Minél hivatalosabb vagy „feszültebb” a piac, vagyis minél közelebb áll az uralkodó nyelvhasználat normáihoz (gondoljunk például a politikai élet hivatalos ceremóniáira: beiktatás, beszéd, nyilvános vita), annál jelentősebb a cenzúra, és a piacot annál nagyobb mértékben uralják az uralkodók, vagyis a legitim nyelvi kompetencia birtokosai.

Itt most nyitnom kell egy zárójelet, hogy korrigáljam az egyik állításomat, legalábbis azt, ahogyan az értelmezhető. Amikor azt mondom, hogy egy diskurzus értékének anticipálása szerepet játszik e diskurzus formájának és tartalmának a meghatározásában, ez nem jelenti azt, hogy visszatérnék a nyelv ökonomista modelljéhez: ez az anticipáció nem tudatos kalkulus eredménye; ehelyett annak a nyelvi habitusnak a terméke, amely habitus maga is egy adott piachoz fűződő tartós viszony eredménye, és amely saját nyelvi

produktumaink elfogadhatóságának és várható értékének érzékelőjeként hajlamos funkcionálni.²⁰⁷

A nyelvi kompetencia nem egyszerű technikai, hanem a társadalmi státusszal összefüggő képesség. Ez azt jelenti, hogy a nyelvi megnyilvánulások nem egyforma mértékben elfogadhatók, a beszélők pedig nem egyenlők egymással.²⁰⁸ Saussure (1984 [1913]) egy Auguste Comte-tól kölcsönvett metaforával arra utal, hogy a nyelv egy „kincsestár”, az egyéneknek a nyelvhez fűződő viszonyát pedig oly módon írja le, mint amely egyfajta misztikus részesedés abból a közös vagyonból, amely egyetemesen és egyformán hozzáférhető mindazon szubjektumok számára, akik „egy adott közösséghez tartoznak”. A nyelvi kommunizmusnak a nyelvészetet kísértő illúziója azt az illúziót jelenti (Chomsky kompetenciaelméletének legalább megvan az az érdeme, hogy explicitte teszi ezt az „egyetemes kincsestárat”, amelyre a saussure-i hagyomány csak hallgatólagosan támaszkodott), miszerint mi mind egyformán részesedünk a nyelvből, ahogyan egyformán élvezhetjük a napsütést, a levegőt vagy a vizet – röviden: hogy a nyelv nem szűkös jószág. A valóságban azonban a hozzáférés a legitim nyelvhez nagyon egyenlőtlen, és a nyelvészek által oly bőkezűen mindenkinek tulajdonított, elméletben egyetemes kompetenciát egyesek monopolizálják. Bizonyos kategóriákba tartozó beszélők bizonyos helyzetekben meg vannak fosztva a beszéd képességétől – ezt ők maguk is felismerik, akárcsak az a földműves, aki válaszol a kérdésre, hogy miért nem indult a faluban a polgármester-választáson, csak ennyit válaszolt: „De hát én nem tudok szépen beszélni!”

A nyelvi kompetenciák egyenlőtlensége szüntelenül megmutatkozik a mindennapi interakciók piacán, vagyis a barátok közti csevegésekben, a nyilvános összejöveteleken, a szemináriumokon, az állásinterjúkon és a tévében vagy a rádióban. A kompetencia működése differenciális, és ugyanúgy kialakulnak monopóliumok a nyelvi javak, mint a gazdasági javak piacán. Ez a politikában figyelhető meg a legjobban, ahol a szóvivők abból fakadóan, hogy ők rendelkeznek egy csoport akaratának legitim politikai kinyilvání-

²⁰⁷ „Ez az elfogadhatóság iránti érzék az, nem pedig a szimbolikus haszon maximalizálására törekvő racionális számítás, amely arra készterve bennünket, hogy egy diskurzus előállításánál annak várható értékét figyelembe vegyük, meghatározza azokat a korrekciókat és az öncenzúra megannyi formáját, vagyis azokat az engedményeket, amelyeket egy társas közegben teszünk azáltal, hogy elfogadjuk, hogy ott elfogadhatónak kell tennünk magunkat.” (Bourdieu, 1982a: 75–76.)

²⁰⁸ „Mivel a kompetencia nem pusztán a szűk értelemben vett nyelvi képességet jelenti arra, hogy a diskurzus egy bizonyos típusát előállítsuk, hanem azt is, hogy figyelembe tudjuk venni a beszélgetőtárs társadalmi személyiségét alkotó tulajdonságok összességét is [...], ugyanazok a nyelvi termékek gyökeresen eltérő profitokat eredményezhetnek attól függően, hogy ki a beszélő.” (Bourdieu, 1977d: 25.)

tása monopóliumával, nem egyszerűen az általuk képviseltek érdekében, hanem, igen gyakran, azok helyett is beszélnek.²⁰⁹

A szóvivőknek ez a képessége a valóság alakítására azáltal, hogy kivetítik a valóság egy bizonyos reprezentációját (osztályozó sémákat, fogalmakat, definíciókat stb.), felveti a nyelv erejének a kérdését: miből ered a szavak társadalmi hatóereje? E ponton Ön ismét állást foglal a John Austin és még inkább Jürgen Habermas által képviselt tiszta „kommunikációs” modellel szemben, amely szerint a diskurzus ereje annak nyelvi mibenlétében keresendő.

Hálával tartozunk azoknak a nyelvfilozófusoknak, különösen pedig Austinnak (1991 [1962]), akik megpróbálták felfejteni, hogyan lehetünk képesek „szavakkal megtenni bizonyos dolgokat”, ahogyan Austin könyvének angol címe is mondja, *How to Do Things with Words*,²¹⁰ másképpen: hogyan tudnak a ki-mondott szavak hatást gyakorolni. Hogyan lehetséges az, hogy ha azt mondom valakinek: „Nyisd ki az ablakot!”, akkor bizonyos körülmények fennállása esetén ki fogja nyitni az ablakot? (Ha pedig egy idős angol lord vagyok, aki a fotelbe süppedve a hétvégi újságot lapozgatja, talán ennyit is elég mondanom: „John, nem gondolja, hogy kissé hűvös van idebenn?”, és erre John be fogja csukni az ablakot.) Ha belegondolunk, az, hogy szavakkal meg tudunk tenni bizonyos dolgokat, a szavaknak az a hatalma, hogy utasítani tudnak másokat, és képesek rendet teremteni, teljes mértékben mágikusnak tűnik.

Viszont az, aki nyelviileg próbálja megérteni a nyelvi kifejezések erejét, a nyelvben igyekszik fellelni a nyelv hatékonyságának forrását, figyelmen kívül hagyja, hogy a nyelv autoritása külső forrásból származik, ahogyan arra Benveniste (1969: 30–37) is felhívja a figyelmet a szkeptronnal²¹¹ kapcsolatos elemzésében, amelyet Homérosz elmondása szerint mindig annak adták a kezébe, aki éppen szólásra emelkedett. A nyelv hatékonysága nem az „illókúciós aktusból” vagy magából a diskurzusból adódik, ahogyan Austin feltételezi, mivel az nem más, mint egy intézmény átruházott hatalma (hogy

²⁰⁹ Ezt nevezi Bourdieu (1984c) „orákulumhatásnak”: a „megtévesztés legitim formáját”, amelynek lehetősége a delegálás logikájából adódik, amikor is a szóvivő úgy tesz, mintha az általa elmondottak, ebből adódóan pedig a saját világa is, az általa képviseltek szavait és világát tükröznék, és ezáltal képes elfogadtatni az ő helyzetük, körülményeik és érdekeik saját maga által adott meghatározását. Maresca (1983) kitűnő elemzését adja annak, hogy ez a hatás miképpen működik a francia földművesek esetében; ennek a megközelítésnek az erőseit és korlátait részletesebben lásd in Wacquant, 1987.

²¹⁰ Magyarul *Tetten ért szavak* címen jelent meg. (A ford.)

²¹¹ Felfelé mutató, háromágú eszköz, valószínűleg szigony. (A ford.)

igazságosak legyünk Austinnal, a nyelvelemzésben ő maga is központi szerepet tulajdonított az intézményeknek, azonban az őt értelmezők, például Récanati [1981], performativitáselméletét rendszerint a nyelv belső tulajdonságainak vizsgálata felé tolták el²¹²). A szimbolikus hatalom, vagyis a hatalom arra, hogy a megnevezése által létrehozzuk az adottat, hogy hatást gyakoroljunk a világra azáltal, hogy hatást gyakorlunk a világ reprezentációjára, nem a „szimbolikus rendszerekből” származik „illokúciós erő” formájában. A szimbolikus hatalom egy olyan viszonyban és viszony által jön létre, amely megteremti a szavakba és azon személyek legitimitásába vetett hitet, akik e szavakat kimondják, és csak annyiban képes működni, amennyiben a szimbolikus hatalomnak alávetettek elismerik azokat, akik e hatalmat gyakorolják (ez jól látható a vallási nyelv gyors hanyatlásán, amely mindenütt kísérelésszerű jelensége a háttérben meghúzódó társadalmi világ összeomlásának). Mindez azt jelenti: ahhoz, hogy e távolból végzett cselekvést, ezt a fizikai érintkezés nélküli tényleges transzformációt megérthessük, ahogyan Marcel Mauss is tette a mágia esetében, teljes mértékben rekonstruálnunk kell azt a társadalmi teret, amelyben létrejönnek és működésbe lépnek azok a diszpozíciók és hitek, amelyek lehetővé teszik a nyelv mágiájának hatékony működését.²¹³

*A nyelvhasználattal kapcsolatos elemzése tehát nem egyszeri kiruccanás volt a nyelvészet birodalmába, hanem annak az elemzési módszernek a kiterjesztését jelenti egy új empirikus területre – a nyelvre és a nyelvi gyakorlatra, köztük a nyelvészekre –, amelyet más kulturális produktumok esetén már alkalmazott.*²¹⁴

²¹² Beszédkutatás-elméletében Austin (1990) a kifejezések egy olyan kategóriáját elemzi (például: „ezt a hajót Queen Elizabethnek nevezem el”), amelyet ő „performatív”-nak nevez, és ebben az esetben nem állapítható meg, hogy az adott kijelentések igazak-e, vagy sem, csak az, hogy teljesülnek-e („boldogulnak-e” – angolul: *felicitous*), vagy sem annak függvényében, hogy megfelelnek-e bizonyos „konvencionális eljárásoknak”. A filozófus ezáltal egyértelműen arra utal, hogy a szimbolikus hatékonyság intézményi feltételekhez kötött, azonban ahelyett, hogy e feltételek társadalmi jellegét (az ágensket, a helyet, az időt, a tekintélyt stb.) vizsgálná, kizárólag a „lokúciós”, „perlokúciós” és „illokúciós” aktusok nyelvi elhatárolásával foglalkozik (ennek kifejtését lásd in Thompson, 1984: 47–48). A „boldogulási feltétel” austin fogalmának részletesebb teoretikus elemzését nyújtja De Fornel (1983) nyelvészeti pragmatikai megközelítésből, amelyet a nyelvnek a Bourdieu-féle politikai gazdaságtana ihletett.

²¹³ Az Henri Hubert és Marcel Mauss (2006) által írt „Esquisse d'une théorie générale de la magie” (A mágia általános elméletének vázlata), amely eredetileg az *Année sociologique*-ban jelent meg 1902–1903-ban, ugyancsak közvetlen ihletforrásul szolgált Bourdieu és Delsaut (1975) azon cikkéhez, amelyben a ruhatervezők által használt márkajelzés társadalmi mágiájáról írnak az *haute couture* mezőjében.

²¹⁴ John Thompson (2001 [1991]) ezt a kérdést igen kritikusan tárgyalja. Snook (1990) pedig abban az írásában járja körül, amelyben Nietzsche-nek és Wittgensteinnek a nyelv bourdieu-i felfogására gyakorolt hatását elemzi.

Mindig is harcoltam az önkényesen meghúzott határok ellen szociológia és etnológia, szociológia és történettudomány, szociológia és nyelvészet, művészet-szociológia és oktatásszociológia, sportszociológia és politikai szociológia stb. között, ezek ugyanis az iskolás újratermelés produktumai, és semmiféle episztemológiai alapjuk nincs. Itt megint egy olyan konfigurációval van dolgunk, amelynek esetében a diszciplináris határok áthágása előfeltétele a tudományos haladásnak.

Úgy gondolom, hogy a nyelvhasználatot csak akkor érthetjük meg a maga teljességében, ha a nyelvi gyakorlatokat visszahelyezzük a velük egyidejűleg lehetséges gyakorlatok összességének univerzumába (Bourdieu, 1979a), és azt is figyelembe vesszük, ahogyan valaki eszik vagy iszik, ahogyan a kultúrát fogyasztja, vagy hogy milyenek a művészettel, a sporttal, az öltözködéssel, a lakberendezéssel, a politikával stb. kapcsolatos preferenciái. Ezekből áll ugyanis össze az osztályhabitus teljessége, vagyis ezek határozzák meg a társadalmi struktúrában szinkronikusan és diakronikusan elfoglalt pozíciókat, amelyek a nyelvi habituson keresztül megnyilatkoznak, azonban ez a nyelvi habitus csak egyetlen vetülete az osztályhabitusnak. *A nyelv egy testtechnika*,²¹⁵ a nyelvi és ezen belül is különösen a fonetikai kompetencia pedig a testi hexisnek az egyik dimenziója, amelyben a világhoz fűződő viszony teljessége kifejezést nyer. Például minden jel arra utal, hogy egy adott társadalmi osztály testsémája meghatározza azon fonetikai vonások rendszerét, amelyek az osztályra jellemző kiejtést meghatározzák azon keresztül, amit Pierre Guiraud (1965) „artikulációs stílusnak” nevezett. Ez az artikulációs stílus szerves része egy „testivé vált” életstílusnak, és közvetlenül kötődik a test és az idő használataihoz, amelyek maguk ezt az életstílust meghatározzák (nem a véletlen műve tehát, amennyiben a polgári elkülönbözödéseknek a nyelvhez való viszonyában ugyanaz a távolságtartás tükröződik, mint a testhez való viszonyában).

A nyelv egyszerre strukturális és genetikusan elemzésének képesnek kell lennie elméleti szempontból megalapozni és empirikusan visszaállítani az emberi gyakorlatok egységét, amelyeknek a nyelvi gyakorlatok csak egyetlen lehetséges eleme, mégpedig oly módon, hogy azt a viszonyt vonja vizsgálat alá, amely összekapcsolja a szociológiai szempontból releváns nyelvi

²¹⁵ A „testtechnika” terminus Mauss (2006c [1936], magyarul: 2000: 423–446) „A test technikai” címen megjelent írásából származik.

különbségek strukturált rendszerét a társadalmi különbségek hasonlóképpen strukturált rendszerével.²¹⁶

Az Ön szemében tehát az üzenetek jelentése és társadalmi hatékonysága csak egy adott – például a filozófiai vagy az újságírói – mezőn belül határozható meg, amely maga is a mezők közötti hierarchikus viszonyrendszerbe ágyazódik bele. Ha nem tudjuk megérteni azon objektív viszonyok struktúráját, amelyek ebben a térben meghatározzák a pozíciókat, valamint a cenzúra sajátos formáit, amelyek e pozíciókból adódnak, és ha nem vagyunk képesek megismerni azoknak az életútját és nyelvi diszpozícióit, akik ezeket a pozíciókat elfoglalják, akkor lehetetlenné válik számunkra, hogy a kommunikáció folyamatát a maga teljességében megragadjuk: ki és miért mond valamit, ahelyett hogy másvalamit mondana, a valóság mely elemére utal a beszélő, hogyan értik, amit mond, és végül, ez a legfontosabb, az, amit mond, milyen társadalmi hatással jár?

Éppen erre próbáltam meg rámutatni a *Martin Heidegger politikai ontológiája* című írásomban (Bourdieu, 1975d; 1988a),²¹⁷ amely a nyelvvel és a mező fogalmával kapcsolatos kutatásaimból bontakozott ki. Heidegger munkássága (amellyel már igen korán, fiatalon elkezdtem ismerkedni, amikor egy könyvet készültem írni az érzelmek fenomenológiájáról és az idő tapasztalatáról) különlegesen alkalmas terepnek tűnt számomra arra, hogy a kulturális termelés mezőiben megnyilvánuló cenzúrahatással kapcsolatos hipotéziseimet ellenőrizni tudjam. Heidegger nagymestere – leginkább úgy mondanám, hogy a legnagyobb mestere – a kettős beszédnek vagy, ha tetszik, a többszólamú beszédnek. Képes egyszerre két felhangon: a filozófia nyelvén és a hétköznapi nyelven megszólalni. Ez különösen szembeötlő a *Fürsorge* (gondoskodás, törődés) látszólag „tisztá” fogalmának esetében, amely központi szerepet játszik az idő heideggeri elméletében (Heidegger, 1986 [1927]), és amely a *soziale Fürsorge*, a „társadalmi gondoskodás” szóösszetételben a politikai kontextusra és a gondoskodó állam, a fizetett

²¹⁶ Laks (1983) empirikusan is szemlélteti kamaszok egy párizsi külvárosban élő csoportján a társadalmi és a nyelvi gyakorlatok szisztematikus kapcsolatát, miközben aprólékosan rekonstruálja az osztályhabitusukat.

²¹⁷ A tanulmány eredetileg német nyelven született, amikor Bourdieu a Max Planck Institut für Sozialforschung vendégszeretétét élvezte, és könyvként is németül jelent meg először 1976-ban Frankfurtban, a Syndikat Verlag gondozásában, tanulmányként pedig az *Actes de la recherche en sciences sociales*-ban 1975-ben (Bourdieu, 1975d). 1988-ban jelent meg ennek átdolgozása az Éditions de Minuit kiadásában (Bourdieu, 1988a). [Magyar nyelven a József Eötvös Műhely Kiadó gondozásában jelent meg 1999-ben. – A ford.]

szabadság, a társadalombiztosítás, a betegbiztosítás stb. elítélésére utal. De Heidegger engem a „tisztá filozófus” megtestesüléseként is érdekelt, és rá akartam világítani ezen a kulturális művek szociológiai vizsgálatára, ahogyan azt én felfogom, látszólag egyáltalán nem alkalmas eseten keresztül, hogy az általam használt elemzési módszer nem egyszerűen képes megragadni a művek megszületésének politikai körülményeit, hanem elő is segíti azok jobb megértését, vagyis, jelen esetben, elvezet bennünket a heideggeri filozófia legfőbb céljához, a historicizmus „ontologizálásához”.

Heidegger mint a „tisztá”, ahistorikus filozófus paradigmatis esete, aki explicit formában megtiltja és elutasítja azt, hogy a gondolkodást összekössük a gondolkodóval, annak életével, és mindenekelőtt korának gazdasági és társadalmi körülményeivel (és akit ezért mindig is dehistorizáltan olvastak), azért érdekes, mert a filozófia és a politika közötti kapcsolódási pontok újragondolására készlet. Ezt sugallja a cím is, amelyet az írásomnak adtam: az ontológia politikai jellegű, a politika pedig ontológiává válik. De Heidegger esetében talán még jobban is, mint más esetben, a „filozófusok *Führere*” és a német politika és társadalom között megragadható viszony nem közvetlen jellegű, hanem csak a filozófia mikrokozmoszának struktúrája közvetítésével jut érvényre. A heideggeri diskurzus értő elemzése tehát két dolgot is el kell hogy utasítson: egyrészt a filozófiai szövegnek a tökéletes függetlenség iránti igénybejelentését és a külső vonatkoztatási pontok elutasítására irányuló szándékát, másrészt a szöveg előállításának és terjesztésének a tágabb kontextusra való közvetlen visszavezetését.²¹⁸

Ez a kettős elutasítás az Ön irodalomra, festészetre, vallásra vagy jogra (lásd ezeket rendre Bourdieu, 1992a; 1987g; 1971c; 1986c) irányuló szociológiai kutatásainak is a vezérelve. Ön rendre összefüggésbe hozza a kulturális műveket előállításuk mezőjével, és elutasítja mind a belső értelmezést, mind a külső tényezőkre történő redukciót.

Azáltal, hogy figyelembe vesszük a sajátos termelési mezőt és ennek autonómiáját, amely a mező sajátos történelmének az eredménye, és amely nem

²¹⁸ „A szöveg függetlenségét elismerhetjük, de csak akkor, ha világosan látjuk, hogy ez más néven függést jelent. A szöveg ugyanis engedelmességgel tartozik a filozófiai mező működését irányító törvényeknek. Elfogadhatjuk tehát azt is, hogy a szöveg függésben áll, de csak akkor, ha számolunk azzal, hogy a függőséget a filozófiai mezőre sajátosan jellemző mechanizmusok közvetítik, hatásai tehát sorozatos átlényegülésen mennek keresztül.” (Bourdieu, 1988a: 10; a magyar nyelvű idézet forrása: Bourdieu, 1999: 8. A fordítást helyenként módosítottam. – A ford.)

visszavezethető a nagybetűs Történelemre, két, egymást kiegészítő hibát is elkerülünk, amelyek ellentétként és ürügyként szolgálnak egymás számára: az egyik szerint az alkotásokat önmagában zárt valóságként kell kezelni, a másik pedig közvetlenül a tágabb gazdasági és társadalmi feltételekből vezeti le azokat.²¹⁹ Így például azok, akik Heidegger náciizmusa kapcsán szembe kerülnek egymással, filozófiai diskurzusának esetében vagy túl nagy, vagy túl csekély autonómiát feltételeznek: kétségtelen tény, hogy Heidegger a náci párt tagja volt, de sem a fiatal, sem az idős Heidegger nem volt náci ideológus abban az értelemben, ahogyan például Ernst Krieck az volt. A külső, az ikont ledöntő értelmezésben és a belső, felmagasztaló interpretációban az a közös, hogy mindkettő figyelmen kívül hagyja a „filozófiai formára hozás” szerepét: egyik sem számol azzal az eshetőséggel, hogy Heidegger filozófiája csak a filozófiai termelés mezője által megkövetelt sajátos cenzúra által előírt *filozófiai szublimációja* ama politikai, sőt erkölcsi elveknek, amelyek hatására ő a náciizmus mellett kötelezte el magát. Ennek az eshetőségnek a megragadásához az szükséges és elégséges, hogy elutasítsuk a politikai és a filozófiai olvasat szembeállítását, és az írásokat, amelyekre már eleve a nagyfokú kétértelműség volt jellemző, vagyis a folyamatos kettős hivatkozás két olyan társadalmi térre, amelyhez két mentális tér kapcsolódik, *kettős, egymástól elválaszthatatlan filozófiai és politikai értelmezésnek* vessük alá.

Így ahhoz, hogy meg tudjuk ragadni Heidegger gondolkodását, nemcsak annak a korszaknak a bevett gondolati sémáit kell megértenünk (ahogyan azok a vezércikkekben, az egyetemi előadásokban, a filozófiai művekhez írt előszókban vagy az egyetemi oktatók közötti beszélgetések során megjelennek), hanem a specifikus logikáját is annak a filozófiai mezőnek, amelyben a neves szakértők, a neokantiánusok, a fenomenológusok vagy a neotomisták egymásnak ütköztek. Ahhoz, hogy a filozófiában általa megvalósított „konzervatív forradalom” sikeres lehessen, Heideggernek kivételes szakmai invenciók képességről kellett tanúbizonyságot tennie, vagyis kivételes filozófiai tökére kellett támaszkodnia (elég, ha csak arra a virtuozításra utalunk, amely a *Kant és a metafizika problémája* című művét áthatja), és legalább

²¹⁹ Peter Bürger (1990: 23) megállapítása, miszerint a művészettel és más kulturális gyakorlatokkal kapcsolatos elemzéseiben „Bourdieu radikális pozíciót, az externalista perspektíva pozícióját jeleníti meg”, elméleti szempontból is tökéletes félreértés, mivel éppen a kulturális termelés mezőjének fogalmát hagyja figyelmen kívül, amely Bourdieu-nak már a tárgyban született legkorábbi írásaiban megjelenik (lásd például az „alkotó tervvel” kapcsolatos tanulmányát, Bourdieu, 1966a).

ennyire szüksége volt arra a nem kevésbé kivételes készségére, amely lehetővé tette számára, hogy állásfoglalásait filozófiai szempontból is elfogadható formában fogalmazza meg, ami már eleve előfeltételezi azt, hogy a gyakorlatban is ismeri a mező összes pozícióját, vagyis kivételes filozófiai játékerőkről tett tanúbizonyságot. Szemben az olyan egyszerű pamfletírókkal, mint Spengler, Jünger vagy Niekisch, Heidegger valóban képes olyan filozófiai állásfoglalásokat *integrálni*, amelyeket egészen addig egymással összeférhetetleneknek tartottak egy új filozófiai pozíción belül. A lehetőségek terének ez a fajta ismerete még szembeötlőbb a kései Heideggernél, aki folyamatosan másokhoz képest határozza meg önmagát, és már előre a tagadásba menekülve, visszautasította múltbeli és aktuális állásfoglalásainak azon értelmezéseit, amelyek a filozófiai mezőn belüli más pozíciókból esetleg megfogalmazhatók voltak.²²⁰

Ön Heidegger politikai felfogását valóban nem annyira annak kontextusából, hanem a szövegekből és annak a többrétű szemantikai keretnek a megvilágításából bontja ki, amelyben ő mozog.

Egyrészt magukat a műveket olvasva, másrészt ezek duplafenekűségét látva tárult fel előttem a heideggeri filozófia jó néhány, igen váratlan politikai implikációja: a gondoskodó állam elutasítása az időbeliség elméletébe rejtve, a „tévelygés” kárhoztatásává szublimált antiszemitizmus, a Jüngerrel folytatott párbeszédének kacskaringós utalásai által is jelzett korábbi náci szimpátiája és e szimpátia beismerésének elutasítása stb. Mindez kiolvasható magukból a szövegekből, ahogyan arra 1975-ben már rámutattam (Bourdieu, 1975d), azonban a filozófiai értelmezés ortodoxiájának őrzői előtt láthatatlan maradt, ők ugyanis a deklasszáldott arisztokratákhoz hasonlóan úgy reagáltak az ő különbözőségükre, kivételességükre veszélyt jelentő társadalomtudományos haladásra – akárcsak Heidegger, akiben e tekintetben magukra ismertek –, hogy az ontológia és az antropológia közötti szent különbségtételbe kapaszkodtak. Önmagában mind a tisztán logikai, mind a tisztán politikai elemzés képtelen megragadni azt a kettős beszédet, amelynek igazsága a bevallott rendszer és az eltagadott rendszer viszonyában rejlik.

²²⁰ A szembeötlő párhuzamok Gustave Flaubert-nek az irodalmi mezőben megnyilvánuló művészi képességeivel és stratégiáival kapcsolatban, amelyekre a *Les Règles de l'art* [A művészet szabályai] (Bourdieu, 1992a) is kitér, arra utalnak, hogy itt egy általános modellről van szó, nem pedig a freiburgi filozófusra sajátosan jellemző vonásokról.

Szemben azzal, ahogyan gondolni szokás, egy filozófia pontos megértéséhez nincs szükség annak az örökkévalóságba való behelyezésére, ahogyan a *philosophia perennisként* felfogott kanonizált szövegek atemporális értelmezése teszi, még kevésbé arra a szüntelen „lekicsinylésre”, amelynek az a célja, hogy azokat az aktuális viták szintjéhez igazítsa, olykor a mondanivaló hihetetlen mérvű kifacsarásának vagy elferdítésének az árán (mikor azt hallom, hogy „Heidegger segít jobban megérteni a holokausztot”, akkor azt kell hinnem, hogy álmodom – de lehet, hogy csak nem vagyok eléggé „posztmodern”!). A megértés inkább a valódi történetiesítésből fakad, amely lehetővé teszi a mű háttérben meghúzódó alapelvek feltárását azáltal, hogy elősegíti a problémakör és ama lehetőségek terének rekonstrukcióját, amelyekhez viszonyítva a mű létrehozta önmagát, valamint a *sajátos mezőhatás* azonosítását, amely a mű formáját meghatározta.²²¹

Mikor a Martin Heidegger politikai ontológiája mintegy tizenkét évvel az eredeti német kiadást követően franciául is megjelent, az arra is lehetőséget adott Önnek, hogy ráirányítsa a figyelmet a filozófia politikai élvakultságának a kérdésére vagy legalábbis arra, ahogyan bizonyos filozófusok a filozófiát politikai célokra használják.

A heideggeri életmű körül kibontakozó vitát²²² arra használtam, hogy rámutassak arra, hogy a filozófia Franciaországban a 60-as évektől terjedő

²²¹ Ezt Bourdieu (1988: 118, a magyar idézet forrása: 1999: 138) a következőképpen foglalja össze: „Heidegger gondolkodása [...] a »konzervatív forradalom« rendszertani megfelelője a »filozófiai« rendben. A náciizmus ennek olyan megnyilvánulása, amely a megformálás más törvényei szerint jött létre, így természetes, hogy elfogadhatatlan mindazok számára, akik csakis abban a szublimált formában ismerték és ismerik el, amelyet a filozófiai alkímia kölcsönözött neki.” [A fordítást némiképp módosítottam. – A ford.] Hasonlóképpen azt, hogy Flaubert „miképpen szakad el a kevésbé heroikus életsorsok merev történeti meghatározottságától, csak akkor érthetjük meg teljes mértékben, ha munkásságának történeti perspektívát adunk, vagyis irodalmi gyakorlatát oly módon rekonstruáljuk, mint amely művészi habitusa és a kialakulófélben lévő mező találkozásának terméke, vagyis az általa megteremtett új közvetítésével” (Bourdieu, 1992a: 145).

²²² Amikor Victor Faríasnak (1987) a Heidegger náci múltját (a nemzetiszocialista párt politikája iránti támogatását és az abban való részvételét) tárgyaló könyve megjelent, ez egy olyan, erősen politikai töltetű értelmiségi vitát indított el, amelyben a francia értelmiségi mező ismert alakjai közül is jó néhányan részt vettek. A megjelenés ugyancsak heves szóváltáshoz vezetett Derrida és Bourdieu között a *Libération* hasábjain, és nemcsak a nyilvánosságban, hanem a magánszférában is szenvedélyes vitákat eredményezett. A „Heidegger-ügy” ezt követően nemzetközivé terebélyesedett, és az Egyesült Államokban az ún. „Paul de Man-ügy” részévé vált. Szinte nincs olyan hét, hogy meg ne jelenne egy-egy könyv, amely a Heideggerrel szemben megfogalmazott vádakait igyekszik igazolni vagy cáfolni, és azt latolgatni, hogy ezek miképpen hozhatók összefüggésbe az általa művelt filozófiával. A Franciaországban és Németországban – Gadamer, Habermas, Derrida, Blanchot és Levinas

bizonyos felfogásának milyen, politikai szempontból zavaros implikációi vannak; olyan felfogása ez a filozófiának, amely különösen Nietzsche és Heidegger műveinek a felmagasztalása révén a határátlépés esztétizálásához, a *radical chic* (ahogyan az amerikai barátaim mondják) intellektuális és politikai szempontból egyaránt rendkívül kétértelmű formájához vezet.

Ebből a szempontból a munkám – itt elsősorban a *L'Amour de l'art*-ra vagy a *La Distinction*-ra gondolok – teljes mértékben szembemegy azzal a filozófiai magatartással vagy pózzal, amely Sartre óta mindig magába foglalt egy esztétikai dimenziót. A kritikája nem a kultúrának, hanem a *kultúra tőkeként és a szimbolikus uralomgyakorlás eszközeként való használatának* szólt,²²³ amely nem összeegyeztethető az esztéta perspektívájával – melyet gyakran „tudományos” homlokzat mögé rejtenek, például Barthes-nál vagy a *Tel Quel* folyóiratban (nem beszélve Baudrillard-ról) –, amely oly kedves volt azoknak a francia filozófusoknak, akik a filozófiát korábban sosem tapasztalt mértékben átesztétizálták. Ebből a szempontból kétségkívül Derrida volt a legtehetségesebb és a legkétértelműbb, amennyiben sikerrel keltette a radikális szakítás látszatát olyan elemzésekkel, amelyek éppen ott maradnak abba, ahol már „közönségességbe” csapnának át, amint arra a *La Distinction* (1979a: 565–585) utószavában rámutattam. Azáltal, hogy egyszerre helyezi el magát a játékon belül és azon kívül, a pályán és a pártvonalon túl, a tüzzel játszik, amennyiben csak kacérkodik a filozófia intézményének tényleges elemzésével, anélkül hogy ténylegesen a tettek mezejére lépne.

A „Heidegger-ügy” tehát alkalmat adott számomra, hogy rámutassak, a filozófiai esztétizálás egy olyan társadalmi arisztokratizmusban gyökerezik, amely maga a társadalomtudományok iránti megvetésből táplálkozik, és ez nem kedvez annak, hogy az érintettek reális módon lássák a társadalmat. És az ennek megfelelő világszemléletnek, anélkül hogy szükségszerűen olyan „hibákat” determinálna, mint Heidegger *grosse Dummheit*-ja, súlyos következményei vannak az értelmiségi létre és közvetve a politikai életre nézve. Nem a véletlen műve, hogy az 1960-as években aktív francia filozófusok, akiknek a filozófiai projektje szükségképpen a társadalomtudományokkal

részvételével – lezajlott vitákból válogatást közölt Davidson (1989), valamint lásd a *New German Critique* különszámát (1989. tél). Amint azt Rudolf Augstein, a *Der Spiegel* alapítója, akinek Heidegger egy csak posztumusz megjelent interjút adott, megjegyezte, Bourdieu-nak azok az elemzései, amelyek a Heidegger és a náciizmus közötti eltagadott kapcsolatra utaltak, egy évtizeddel megelőzték a „Heidegger-ügyet”.

²²³ A művészet társadalmi determináló tényezőivel és társadalmi használatával kapcsolatban lásd még Bourdieu, 1968a; 1971b; 1979a; 1992a; Bourdieu–Boltanski–Castel–Chamboredon, 1965.

fenntartott alapvetően ambivalens viszonyuk hatása alatt formálódott, és akik sosem adták fel a filozófus státuszával járó kasztprivilegiumokat (Bourdieu, 1983e és 1989d), új lendületet adtak – az egész világon, de mindenképp az Egyesült Államokban – a társadalomtudományok régi típusú bírálatának, és a „*French theory*” zászlaja alatt a dekonstrukció és a szövegkritika jelszavával az irracionális alig leplezett formáját táplálják, amelyet időnként, bár valójában senki sem tudja, miért, de posztmodernnek vagy posztmodernistának neveztek.

*Heideggerrel és, tágabb perspektívában, a filozófiai diskurzus működésével kapcsolatos elemzése*²²⁴ a szociológia pozíciójának objektív elemzését előfeltételezi és követeli meg a filozófiához fűződő viszonyában.

A 19. század második felétől kezdve az európai filozófia a társadalomtudományokkal, különösen pedig a pszichológiával és a szociológiával szemben határozta meg önmagát, rajtuk keresztül pedig szembehelyezkedett mindazokkal a gondolkodási formákkal, amelyek explicit és közvetlen formában a társadalmi világ „közönséges” valóságai felé fordultak. Nem voltak hajlandók leereszkedni az alacsonyabb rendűnek vélt kutatási tárgyak tanulmányozásához vagy a „tisztátalan” módszerekhez, legyen szó statisztikai kutatásról vagy egészen egyszerűen csak dokumentumok historiográfiai elemzéséről, amelyeket a filozófusok szüntelenül „redukcionista” „pozitivistának” stb. bélyegeztek, és kéz a kézben járt a történeti dolgok esetlegességébe való alámerülés elutasításával, és ez arra készteti a saját státuszuk méltóságát féltve őrző filozófusokat, hogy újra és újra visszatérjenek a leg-

²²⁴ Martin Heidegger ontológiája mellett Bourdieu a filozófia diskurzusát és intézményét egy olyan értelmiségi gyakorlat ideáltípusos eseteként is elemezte, amely „szabadként” tekint önmagára, és azzal teremti mítoszt maga körül, hogy elutasítja a történeti determináló tényezők figyelembevételét (Bourdieu, 1983e; 1985a). Bourdieu egyebek mellett kritikailag vizsgálta az Althusser-féle marxizmus retorikáját, a „totalis értelmiségi” sarré-i fogalmát, a Montesquieu gondolkodását átható „tudós mítoszokat”, valamint azt, hogy mit jelentett a filozófusi hivatás az 1950-es évek francia egyetemén (lásd Bourdieu, 1975e; 1980; 1980j; 1989d). A filozófiai mezővel kapcsolatban a diákjai vagy munkatársai által végzett elemzések közül érdemes kiemelniünk Boschettiét (1985) Sartre-ról, Fabianiét (1988) a Harmadik Köztársaság filozófusairól, valamint Pintóét (1987) a mai filozófiáról. Úgy tűnhet, hogy Bourdieu (1983b) szerint, hacsak fel nem oldódik a társadalomtudományban, a filozófia csak akkor lehet képes a radikalitásnak az önmagából fakadó ambícióját megvalósítani, ha gyakorolja a reflexivitás általa hirdetett formáját, vagyis amennyiben hajlandó saját problémáit, kategóriáit és gyakorlatait társadalmilag beágyazni, valamint elismerni azokat a társadalmi törvényeket, amelyek a belső működését meghatározzák, arra törekedve ezzel, hogy túllépjen a saját történeti gyökereiből adódó korlátain.

hagyományosabb értelemben vett „egyetemes” vagy „örök” gondolkodáshoz (gyakran a legváratlanabb utakon, mint manapság például Habermas).²²⁵

Az 1960-as évek utáni filozófia sajátos vonásai közül jó néhány azzal magyarázható, hogy, amint arra az *Homo academicus*-ben (Bourdieu, 1984a) rámutattam, az egyetemeken és az értelmiségi mezőben most először kerültek uralkodó helyzetbe a humán tudományok képviselői (Lévi-Strauss, Dumézil, Braudel stb. vezetésével). A korabeli viták fókuszja a nyelvészet irányába mozdult el, amely mintául szolgált nemcsak a humán tudományok, hanem az olyan filozófiai vállalkozások számára is, mint például Foucault-é. Ez a gyökere az általam „lógiáhatásnak” nevezett jelenségnek, utalva a filozófusok azon törekvésére, hogy anélkül vegyék át a társadalomtudományok módszereit és tudományosságának külsőségeit, hogy közben feladnák a „szabadgondolkodóként” tételezett „filozófus” kiváltságos státuszát: itt Barthes irodalmi szemléletéről, Foucault archeológiájáról, Derrida grammatológiájáról vagy az althusseriánusoknak arra a törekvésére gondolok, hogy „tudománynak” kiáltásuk ki Marx munkásságát, amelyet így zárt és autonóm tudományként mércéül állíthatnak minden tudomány elé.

Mindez némiképp úgy hangzik, mintha Ön a filozófia haláláról beszélne. Ön szerint maradt még a filozófiának sajátos küldetése a mai helyzetben, amikor minden irányból szorongatják a társadalomtudományok? Elérkezett-e az idő, hogy a szociológia letaszítsa a trónról a tudományok királynőjét, és elavulttá tegye, ahogyan egykoron Durkheim gondolta? Elérkezett volna a „szociológiai filozófia” ideje (ehhez hasonlóan érvel a filozófia felől Collins, 1989 és Adelson, 1990), vagy oximoronnak kell tekintenünk ezt a kifejezést?

Amikor felhívom a figyelmet azokra a körülményekre, amelyek között a filozófiai gondolkodás működik, legyen szó a szkolasztikus számára rendelkezésre álló szkoláról [szabadidőről], az akadémiai világ önmagára záródásáról a maga védett piacával és garantált közönségével, általánosabban pedig viszonylagos függetlenségéről a szükségtől és a kényszerektől, ez semmiképp sem jelenti a filozófia kárhóztatását, még kevésbé a polemikus célú bírálatát

²²⁵ Bourdieu (1983b) szerint a filozófiának az a baja, hogy nem képes a történetiség és az igazság szembenállását másképp feloldani, mint olyan szövegmagyarázatokkal, amelyek átemelik a múltbeli szövegeket a jelenbe, és eközben többé-kevésbé tagadják azok történeti jellegét. Azokban a megoldásokban, amelyeket a kettősségre Hegel (a megszüntetve megőrzés dialektikájával), Kant (a korábbi filozófiák utólagos rekonstrukciójával) és Heidegger (az eredendő feltárlásával) javasol, közös a történetiség elutasítása.

azzal a céllal, hogy relativizáljak minden tudást és gondolatot. A szociológiai elemzés, amely visszahelyezi a filozófiát a kulturális termelés mezőjébe és a történetiséggel rendelkező társadalmi térbe, nemhogy nem jelenti a filozófia felszámolását, hanem az egyetlen módja annak, hogy teljes mértékben megértsük a filozófiai irányzatokat és azok váltakozását, és ezáltal megszabadítsuk a filozófusokat attól a reflektátlanságtól, amely az örökségük része (Bourdieu, 1983b: 52; 1990g). Ez a fajta szociológiai elemzés lehetővé teszi számukra, hogy felfedezzék, mi az, ami a leghétköznapiabb gondolkodási eszközeik, fogalmaik, problémáik, osztályozási kategóriáik esetében ezek előállításának és újratermelésének társadalmi körülményeiből és a filozófia intézményének funkciójában és működésében gyökerező társadalomfilozófiából adódó meghatározó tényezőkből fakad; ezáltal pedig azt, hogy figyelembe tudják venni saját gondolkodásuk társadalmi reflektátlanságát.²²⁶

Amennyiben a történeti társadalomtudományok veszélyt jelentenek a filozófiára, ez nagyrészt nem abból adódik, szemben azzal, ahogyan gondolni szokás, hogy bemerészkedtek volna a korábban a filozófia által monopolizált területekre. Ennek mindenekelőtt az az oka, hogy (hallgatólagoz vagy explicit formában) olyan (a történeti megközelítés mellett elkötelezett és mégis racionalista) filozófiát képviselnek, amely teljes mértékben szembemegy azzal, mint ami a hivatásos filozófus helyzetéből és magatartásából objektíve következik (Bourdieu, 1983e). Meg tudom tehát érteni, hogy a vélt vagy valós filozófusok, különösen Franciaországban, akárcsak a deklasszáldott nemesség tagjai, miért ragaszkodnak olyannyira megrendült nagyságuk külsődleges jeleihez.

Megtétele szerint az Ön munkássága filozófiának tekinthető?

Ez a kérdés nem különösebben foglalkoztat. És már előre tudom, mit válaszolnának erre azok a filozófusok, akik leginkább a saját felségterületük védelmezésével vannak elfoglalva... Ha némiképp idealizáltan szeretném jellemezni saját értelmiségi pályafutásomat, akkor azt mondanám, hogy ez

²²⁶ „A filozófusok csak akkor lennének képesek biztosítani saját függetlenségüket mindattól, ami felhatalmazza őket arra, hogy filozófusoknak mondják és tekintsék magukat, ha vennék a bátorságot ahhoz, hogy megkérdőjelezzék és veszélybe sodorják magát a filozófiai játékot, amelyről filozófusként a létük függ, vagy az ebben a játékban való részvételük legitimitását.” (Bourdieu, 1983b: 52.) [Bourdieu-nak (1997a) a filozófiával folytatott eme dialógusa a *Méditations pascaliennes*-ben olvasható, amely eredetileg „Éléments pour une philosophie négative” (Egy negatív filozófia vázlata) alcímmel jelent meg.]

olyan vállalkozás, amely lehetővé tette számomra, legalábbis a magam szemében, hogy megvalósítsam a filozófiával kapcsolatos elképzelésemet – amivel egyúttal azt is mondom, hogy azok, akiket filozófusoknak szokás nevezni, nem mind felelnek meg ennek az elképzelésnek... Azonban ez egy meglehetősen fiktív perspektíva lenne, hiszen minden életút tele van véletlenekkel; a legtöbb dolgot, amit csináltam, nem igazán én választottam. A válaszómban azonban mégis ott van az igazságnak a magja: valóban azt gondolom, hogy – figyelembe véve a társadalomtudományok fejlődését – egyre kevésbé tartható az e tudományok által biztosított technikák és eredmények mellőzése, még akkor is, ha ez a filozófusok többségét látszólag nemigen zavarja. Mindenesetre úgy vélem, hogy rendkívül nagy szerencsém volt, hogy elkerült „a fehér lap és a toll” illúziója. Elég, ha csak belenézek egy mai (francia) politikai filozófiai értekezésbe, és már láthatom is, hogy milyen kevés mondanivalóm lenne, ha filozófiai képzettségem lenne az egyetlen intellektuális fegyverem.

Mégis azt gondolom, hogy filozófiai tanulmányaim meghatározóak voltak számomra: gyakran olvasok (újra) filozófiai műveket, és be kell vallanom, különösen angol vagy német szerzőket. Folyamatosan együtt dolgozom filozófusokkal, és őket is folyamatosan megdolgoztatom. Számomra azonban a különbséget az jelenti, hogy a filozófia eszközei – és ez kissé deszakralizáló megállapítás lehet – ugyanazon a szinten vannak, mint a matematika eszközei: ontológiai szempontból nem teszek különbséget egy kanti vagy platóni fogalom és a faktoranalízis között...

Mivel elméletéről beszélgetünk, szeretnék egy talányos kérdésre utalni. Önt gyakran „elméletalkotóként” (social theoristként) emlegetik, és kétségtől ekként is olvassák – és, amint azt Ön is tudja, ez egy jól körülhatárolható típusa azoknak, akik szociológiával foglalkoznak az Egyesült Államokban. Ugyanakkor meglepő, hogy az Ön írásaiban mennyire elvétve találni tisztán elméleti megfogalmazásokat vagy érveléseket. Ön szüntelenül konkrét kutatási kérdésekről és az adatgyűjtés, a kódolás és az adatelemzés vagy egy adott empirikus tárgy létrehozása során felmerülő nehézségekről beszél. Az École des hautes études en sciences sociales-on tartott szemináriumának elején (lásd korábban a 3. részt) külön fel is hívja a hallgatósága figyelmét arra, hogy ne számítsanak „a habitussal vagy a mezővel kapcsolatos világos fejtegetésekre”. Tehát nem hajlandó az Ön által létrehozott fogalmakat empirikus alapjuktól elválasztva tárgyalni. Kifejtené, hogy a munkásságában milyen szerepet játszik az elmélet?

Aligha szükséges emlékeztetnem arra, hogy egy életmű megítélése nagyban függ attól az intellektuális hagyománytól, sőt politikai kontextustól, amelybe annak olvasói beágyazódnak. A befogadási mező egész struktúrája ékelődik be a szerző (vagy az írásai) és az olvasó közé – mégpedig azon mentális struktúrák közvetítésével, amelyeket mindazokra rákényszerít, akik benne helyet foglalnak, és különösen az aktuális vitákból adódó struktúráló szembenállások révén (ma például ilyen az újratermelődés/ellenállás oppozíciója Nagy-Britanniában vagy a mikro/makro szembeállítása az Egyesült Államokban) (Bourdieu, 1990e). Ez különféle, olykor meglehetősen fájdalmas torzításokhoz vezet. Az én esetemben a legmeglepőbb kétségtelenül a franciaországi és a külföldi recepcióm közötti szakadék. Egy sor okból kifolyólag – például azért, mert azok, akik erre érzékenyek lehettek volna, mondjuk a filozófusok, ezt nem akarták meglátni, de azért is, és főként azért, mert azokat elfedte mindaz, amit a munkám politikai, kritikai vagy polemikus vetületeként azonosítottak – kutatásaim antropológiai alapja és elméleti implikációi (az ész történetiségre törekvő megközelítése, a cselekvés diszpozicionális felfogása, a gyakorlat relacionális elgondolása stb.) Franciaországban nagyrészt elkerülte az emberek figyelmét. Ezeket kiszorították az igencsak iskolás – az értelmiségi vita igen régi, elavult korszakát idéző – viták determinizmusról és szabadságról, relativizmusról és a két világháború közötti időszak egy sor (szomorú) közhelyéről, amelyek továbbélése kétségkívül nem független attól, hogy számos értelmiségi behódolt a marxizmusnak, valamint nem voltak képesek ellenállni a gimnáziumi filozófiaoktatás által felszínen tartott skolasztikus problémák tehetetlenségi erejének. A lényeg azonban, szerintem, az, hogy gyakran – a kultúrával vagy az iskolarendszerrel kapcsolatos – politikai állásfoglalásokként értékelték azokat a kutatásokat, amelyek, legalábbis az én szememben, hozzájárultak egy olyan általános antropológia kidolgozásához, amely a mai társadalmak sajátos vonásainak történeti elemzésére épül.

A leghatározottabb szándékaim efféle meghamisítása részben kétségkívül abból is adódik, hogy sosem voltam hajlandó úgy általában véve a társadalmi világgal kapcsolatban általános diskurzusokba bocsátkozni, és még kevésbé voltam hajlamos egyetemes érvényű metadiskurzusokat folytatni ennek a világnak a megismeréséről. Valóban úgy gondolom, hogy a tudományos gyakorlatról szóló beszéd rendkívül káros, amennyiben magának a tudományos gyakorlatnak veszi át a helyét. Az igazi elmélet ugyanis éppen annak a tudományos munkának a során jön létre és omlik össze, amelyet lehetővé

tett. Nem érzek túl sok kedvet az iránt az elmélet iránt, amely csak megmutatja, láthatóvá teszi magát, amely csak arra való, hogy az ember nézegesse, és csak „páváskodik”. Tudatában vagyok annak, hogy ez manapság nem túlságosan elterjedt álláspont...

Az episztemológiai reflexiót túlságosan gyakran úgy szokás elképzelni, hogy abból az olyan elmélet következik, amely nem több a hiányzó tudományos gyakorlatról szóló homályos és üres diskurzusnál. Számomra az elméleti reflexió csak az általa táplált tudományos gyakorlatba rejtve jelenik meg. Itt Hippiászra érdemes utalnom. Platónnál a kisebbik Hippiász egyfajta félkegyelmű emberként jelenik meg, aki képtelen a konkrét eseteknél elvontabb szinten gondolkodni.²²⁷ Mikor a szépség mibenlétéről kérdezik, ő állhatatosan csak konkrét példákat említ: egy szép fazekat, egy szép fiatal lányt stb. Valójában azonban, amint arra Eugène Dupréel (1978) rámutatott, egyszerűen csak explicit módon elutasítja az általánosítást és az elvonatkoztatással járó eldologiasítást. A magam részéről nem osztom Hippiász filozófiáját (noha mindennél jobban tartok az absztrakcióknak a társadalomtudományokban oly gyakori eldologiasító hatásától), mégis úgy gondolom, hogy csak akkor tudunk helyesen gondolkodni, ha teoretikusan megkonstruált empirikus esetekből indulunk ki.

Ugyanakkor mégsem tagadhatja, hogy az Ön kutatásaiban ott munkál az elmélet (vagy az elméletek egy családja), pontosabban fogalmazva: igen széleskörűen alkalmazható „gondolkodási eszközök” valamilyen halmaza.

Ez kétségtelenül így van, azonban ezeket az eszközöket csak az általuk létrehozott eredmények teszik láthatóvá, és nem egyszerűen eszközökként vannak megkonstruálva. Egy olyan eszköznek a gyökerei, mint például a kulturális tőke²²⁸ – amelyet az 1960-as évek elején használtam először annak magyarázatára, hogy a gazdasági változókat kontroll alatt tartva a műveltebb családokból származó diákok nem egyszerűen jobban teljesítettek az iskolában, hanem egy sor területen eltérő kulturális fogyasztási és önkifejezési mintázatokat is mutatnak –, azokig a gyakorlati problémákig nyúlunk visz-

²²⁷ A kisebbik Hippiász (2005) Platónnak egy korai dialógusa, amely „A hazugságról” címen is ismert, és amelyben Szókratész azt vizsgálja, hogy az igazmondó vagy a hazug ember áll-e a másik fölött. Platón itt a szofista Hippiászt zavaros és bizonytalan tudású, hiú szónokként mutatja be.

²²⁸ Bourdieu, 1979b a kulturális tőke három megjelenési formáját ismerteti (inkorporált, tárgyi-asult és intézményesült), míg Bourdieu, 1986g a kulturális, a gazdasági és a szimbolikus tőke közötti kapcsolatokat tisztázza.

sza, amelyek kutatás közben merülnek fel, és az a törekvés hozza létre őket, hogy oly módon konstruálhassam meg egymástól igen különböző formákat öltő tárgyak összességét, hogy azokat komparatív módon lehessen kezelni és elgondolni.

A vezérfonal, amely a vizsgálódásaimat egymáshoz fűzi, nem más, mint *a kutatás logikája*, amely a szememben *egymástól elválaszthatatlanul empirikus és elméleti jellegű*. Karrierem során azok az elméleti felismerések, amelyeket a legtermékenyebbnek gondolok, interjúkészítés vagy kérdőív-kódolás közben ötlöttek fel bennem. Például a társadalmi osztályozási rendszerek bírálata, amely arra készítetett, hogy teljesen újragondoljam a társadalmi osztályok problémáját (Bourdieu és Boltanski, 1975b; Bourdieu, 1978a; 1979a; 1984b; 1987k), a válaszadók foglalkozásának osztályozásakor felmerülő konkrét nehézségekkel kapcsolatos reflexióimból bontakozott ki. Ez tette lehetővé számomra, hogy elkerüljem a társadalmi osztályokkal kapcsolatos homályos és fecsegő vitákat, amelyek mindig a Marx és Weber közötti fiktív ellentétre futnak ki.

Ennek fényében tehát mi a legfőbb különbség a „teoricista elmélet” és az elmélet között abban a formában, ahogyan Ön azt felfogja?

Az elmélet nem egyfajta profetikus vagy programadó diskurzus, amely egyéb elméletek összegzéséből vagy egybegyűréséből jön létre azzal a kizárólagos céllal, hogy vitába szálljon más „elméleti elméletekkel” (amelynek a legszemléletesebb példája még egy évtizeddel Parsons halálát követően is az AGIL-séma, amelyet egyesek éppen megpróbálnak feltámasztani²²⁹). Az én megközelítemben a tudományos elmélet észlelési és cselekvési programként – vagy ha így jobban tetszik: tudományos habitusként – jelenik meg, amely csak abban az empirikus kutatásban tárulkozik fel, amelyben szerephez jut.²³⁰

²²⁹ Az „AGIL-séma” itt arra a négy kanonikus funkcióra (*adaptation, goal attainment, integration, latency*) utal, amelyeket Parsons (1951) szerint a társadalmi cselekvések négy „környezete” (gazdaság, politika, társadalom, kultúra) képes lehet ellátni. Bourdieu számára az elmélet hagyományos felfogásai, amelyek fogalmak egymásra halmozását, osztályozását és kidolgozását jelenti (Parsons és Georges Gurvitch gyakorlatát Bourdieu a középkori kanonistákéhoz hasonlítja), a „szkolasztikus közvélekedés” részét képezi, amellyel a szociológusoknak egyszer és mindenkorra szakítaniuk kell (Bourdieu–Chamboredon–Passeron, 1968 [1973]), hacsak nem akarják visszacselni a gyakorlatba a tudomány pozitívista és kontinuitista filozófiáját, amely teljes mértékben szembemegy azzal, amit Bachelard (2003 [1934]) „a tudomány új szellemének” nevezett.

²³⁰ Bővebben lásd Bourdieu–Hahn, 1970; Bourdieu–Chamboredon–Passeron, 1968 [1973], 1. rész; valamint itt később kifejtve.

Olyan ideiglenes konstrukció tehát, amely az empirikus kutatás során és által jön létre. Következésképpen többet nyerhetünk azzal, ha az elméletet újabb kutatási tárgyakkal ütköztetjük, mint ha olyan teoretikus viták részévé tesszük, amelyek leginkább csak egy öngerjesztő és általában üres metadiskurzust táplálnak intellektuális totemekként kezelt fogalmakkal kapcsolatban.

Amennyiben az elméletet olyan *modus operandi*-nak tekintjük, amely a gyakorlatban irányítja és strukturálja a tudományos gyakorlatot, ez természetesen azt is feltételezi, hogy feladjuk azt a némiképp bálványozó önelégültséget, amellyel a teoricista elméletalkotók az elméletet szemlélik. Ez az oka annak, hogy sosem éreztem szükségét annak, hogy feltárjam mindazon fogalmak – például a habitus, a mező vagy a szimbolikus tőke – teljes genealógiáját, amelyeket létrehoztam vagy megújítottam. Mivel ezek a fogalmak nem teoretikus szüzszülés útján jöttek létre, nem sokat nyerünk azzal, ha a korábbi alkalmazásaikhoz képest határozzuk meg őket. A vizsgálódás konkrét nehézségeiből létrejövő fogalmakat a kutatás gyakorlatában kell megítélni. Mindenekelőtt az a funkciójuk, hogy tömören, magában a kutatás folyamatában, megjelenítsenek elméleti állásfoglalásokat, vagy láthatóvá tegyék a módszertani döntések – legyenek azok pozitívak vagy negatívak – valamely elvét. Rendszerezésükre szükségszerűen csak utólag kerül sor, párhuzamosan azzal, ahogyan a termékeny analógiák láthatóvá válnak, ahogyan a fogalom hasznos tulajdonságai körvonalazódnak kezdenek és próbára tételnek.²³¹

Kantot parafrázálva azt mondhatnám, hogy *az elmélet nélküli kutatás vak, míg a kutatás nélküli elmélet üres*. Sajnos a szociológia társadalmilag uralkodó modellje még ma is az elméletet nélkülöző empirikus kutatás (azokra a tudósok nélküli tudományokra gondolok itt, amelyeknek a közvélemény-kutatások jelentik a határesetét, valamint a „metodológiának” nevezett tudományos abszurditásra) és az elméletalkotók kutatási tárgyat nélkülöző elmélete közötti éles különbségtételen és ezek tényszerű szétválasztásán alapul – ez utóbbit jól példázzák azok a ködös viták, amelyek

²³¹ Például csak jóval azután, hogy a „társadalmi tőke” fogalmát évekig használta különböző empirikus kutatásaiban a paraszti házassági viszonyaitól a nagy iskolák egykori diákjainak egyesületein és a neves divattervezőkön át a kutatási tevékenységet végző alapítványok szimbolikus stratégiáig (lásd Bourdieu, 1972b; 1977b; 1981c; Bourdieu–Delsaut, 1975), írt Bourdieu egy rövid tanulmányt (1980h), amelyben a fogalom általános vonásait tisztázta (a francia nemesség esetének empirikus bemutatását lásd Saint Martin, 1980; 1985). Ugyanez igaz a szimbolikus tőkére, amelynek elméleti genealógiájára Bourdieu (1977e) egy 1973-as konferencián tekint vissza, noha ekkor már több mint egy évtizede használta a fogalmat.

manapság az elhíresült „mikro/makro” dilemma körül vetnek hullámokat (például Alexander et al., 1987), mielőtt nyom nélkül eltűnnének. A szembenállás egyrészt a *lectornak* az alapító atyák írásai (ha éppen nem a saját írásairól van szó...) hermeneutikai kultuszát táplálni szándékozó tiszta elmélete, másrészt a *survey*-n alapuló kutatás és metodológia között egy teljes mértékben társadalmi gyökerű szembeállítás eredménye. A hivatás intézményi és mentális struktúrába van beágyazva, és a források, állások és kompetenciák megoszlásában gyökerezik, és ebből adódóan lehetséges egész iskolákat (például a konverzációelemzést vagy a státuszelézés kutatását) szinte kizárólag egy adott módszertanra építeni.

Talán kézenfekvőbb módja annak, hogy rávegyem Önt az „elméleti munkával” kapcsolatos felfogásának kifejtésére, ha azt kérdezem, hogy az Ön tudományos gyakorlatában konkrétan hogyan építi be az elméleti konstrukciót a kutatás gyakorlatába, mégpedig egy olyan tárggyal összefüggésben, amellyel kapcsolatban hosszú ideje folytat kutatásokat. Itt arra a tanulmányára gondolok, amelyet nemrég az Études rurales-ban publikált a béarni parasztszok nőtlenségével kapcsolatban „Reproduction interdite: la dimension symbolique de la domination économique” [A reprodukció tilalma: a gazdasági uralomgyakorlás szimbolikus vetülete] címmel (Bourdieu, 1989c). Ebben az írásban különösen megvilágító erejűnek találtam azt, hogy egy olyan kérdéshez tér benne vissza, amellyel harminc évvel korábban már foglalkozott egy igen terjedelmes tanulmányában, amely ugyanebben a folyóiratban jelent meg „Célibat et condition paysanne” [Nőttség és paraszti élet] címmel (Bourdieu, 1962a), azzal a céllal, hogy ebből a konkrét kérdésből kiindulva felvázolja a szimbolikus erőszak által elősegített gazdasági uralomgyakorlás általános elméletét.

Ennek a kutatásnak a kiindulópontját egy olyan személyes tapasztalat jelentette, amelyet egyébként az eredeti tanulmányban is elmeséltem, csak burkoltabb formában, mert akkoriban úgy éreztem helyénvalónak, ha „eltüntetem magam” a szövegből. Sikerült a mondatokat úgy csavarnom, hogy eltűnjön belőlük az „én”, és a „kiindulási jelenetet” is igyekeztem annyira semlegesíteni, amennyire csak lehetett, jelen esetben azt a szombat esti kis vidéki bált, karácsony előestéjén, egy kávézó egyik termében, ahova egy barátom hívott el, és azt mondta: „Meg fogod látni, nagyon szórakoztató” stb. Én pedig a következő meglepő dolgot láttam: városinak kinéző fiatalok táncoltak, miközben idősebb, harminc körüli férfiak egy csoportja, vagyis

annyi idősök lehettek, mint én akkor, akik mind nőtlének voltak, csak a falat támasztották. Nem táncoltak, csak nézték a táncolókat, majd önkéntelenül egyre közelebb húzódtak, folyamatosan szűkítve ezzel a táncteret. Ezt a jelenetet kihívásként éltem meg: akkoriban nem hagyott nyugodni az a hátsó gondolat, hogy érdemes lenne talán ezt a számomra ismerős világot kutatnom. Mivel korábban Kabiliában kutattam, vagyis egy számomra teljességgel idegen területen, arra gondoltam, hogy talán érdemes lenne egyfajta fordított *Szomorú trópusokat* írni – Lévi-Strauss műve akkoriban az egyik legfontosabb intellektuális mérce volt, amely mindannyiunk szeme előtt lebegett: megfigyelni, hogy milyen hatásokat vált ki belőlem a saját „benszülött” világom objektivációja.

Volt tehát némi teoretikus érdeklődésem, majd a báli jelenet láttán kérdések merültek fel bennem. Gondolkozni kezdtem, és végül arra jutottam, hogy túl kell lépnem a közkeletű értelmezésen, amelyet nemcsak a helybeliek, hanem az újságírók is elfogadtak: minden évben az volt a magyarázat a nőtlen férfiak báljával kapcsolatban, amelyet több faluban is megtartottak, hogy „a lányok már nem akarnak falun maradni”, majd mindenki be is érte ennyivel. Beszéltem emberekkel, akik botrányosnak tartották, hogy az idősebb férfiak, vagyis azok, akik egyébként legitim módon szaporodhatnak, nem találhatnak feleséget maguknak. Aztán statisztikákat készítettem, és egy sor változó alapján kiszámoltam a nőtlenségi arányokat. A részletekbe most nem megyek bele, azok az 1962-es tanulmányomban megtalálhatók.

Az 1970-es évek elején egy amerikai kiadó megbízott azzal, hogy ezt a tanulmányomat dolgozzam át könyvvé, hogy megjelenhessen angolul is, én pedig, mivel elavultnak találtam, teljesen átírtam az egészet. Végül egy újabb tanulmány született belőle „Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction” (Házassági stratégiák a reprodukciós stratégiák rendszerében) címmel, amelyet az *Annales*²³² közölt le, és amelyben megpróbáltam körvonalaizni azt, ami, számomra úgy tűnik, egyfajta ki nem mondott filozófiája volt annak, amit csináltam (Bourdieu, 1972b). Az volt a célom, hogy a rokonsági kapcsolatokra vonatkozó elméletek akkoriban uralkodó mintáját, vagyis a strukturalista elméletet a házasságkötések egy

²³² Az *Annales* szerkesztősége által stilisztikai megfontolásokból választott végleges tanulmány-cím, „Házassági stratégiák a reprodukciós rendszerben” (Bourdieu, 1972b), homályban hagyja azt az eredeti elgondolást, miszerint ezek a stratégiák is *sui generis* rendszert alkotnak (Bourdieu, 1987a: 85). A különböző reprodukciós stratégiákat és ezek kölcsönös viszonyait Bourdieu részletesen is elemzi a *La Noblesse d'État*-ban (Bourdieu, 1989a: 386–427) [valamint további elemzés tárgyát képezik in Bourdieu (1994b)].

olyan szemléletmódjával váltsam fel, amely azóta már viszonylag triviálisnak számít, főleg a családdal foglalkozó történészek körében, és amelynek hatására házassági stratégiákról kezdtek el beszélni, a házasságkötésekre pedig bonyolult reprodukciós stratégiák eredményeként kezdtek el tekinteni (például Medick–Warren, 1984; Crow, 1989; Morgan, 1989; Hareven, 1990; Woolf, 1991),²³³ amihez változók egész sorát kellett figyelembe venni, például a birtok nagyságát, a születési sorban elfoglalt helyet, a lakóhelyet, a potenciális házastársak életkora vagy vagyona közötti különbséget stb. Ez volt tehát az írásom első átdolgozása, amelyből, azt hiszem, az a legelső episztemológiai tanulság vonható le például azok számára, akik „szakításról” szoktak beszélni, hogy *a tudományos szakítás nem egy csapásra megy végbe*, nem valamiféle kezdeti aktust jelent, mint a didaktikus filozófiákban (és az althusserianusoknál...); lehet, hogy akár harminc évig is eltart. Ebből adódik, hogy olykor tízszer is újra elő kell venni ugyanazt a problémát, még ha ezzel azt a vádat vonja is az ember a maga fejére, hogy mindig ugyanazt csinálja.

Elkészült tehát egy első átdolgozás, és úgy gondolom, hogy számos dolgot sikerült jobban kifejtennem azok közül, amelyek már az első elemzésben is benne voltak, és elkezdtem eltolni az elemzést a stratégia fogalmával egy dinamikusabb irányba. És ezen a ponton érdemes reflektálni az intuíciónak a fogalmára. Amikor egy szociológusra azt mondja valaki, hogy a megérzéseire hallgat, ezt általában nem dicséretnek szánja. Ugyanakkor elmondhatom, hogy közel húsz évbe telt, mire rájöttem, miért esett a választásom erre a bálra... Úgy gondolom, és ezek olyan dolgok, amelyeket akár csak tíz évvel ezelőtt sem mertem volna szóba hozni, hogy a tárgy iránti érdeklődésemet mindenekelőtt annak az együttérzésnek köszönhetem, amelyet ez a szánalmat keltő jelenet határozottan kiváltott belőlem.

Az 1989-ben megjelent „Reproduction interdite” című írása (Bourdieu, 1989c) a korábbi elemzések folytatásának is tekinthető, miközben szakít is azokkal...

Ebben az írásomban, ahogyan az alcíme is jelzi, ezt a konkrét esetet – és mindig bizonytalan vagyok abban, hogy használhatók-e ilyen nagy szavakat – a szimbolikus erőszak elméletének egy sajátos aleseteként próbáltam meg újragondolni. Ahhoz, hogy megérthessük, mi történik a nőtlen férfakkal,

²³³ Bourdieu (1985c) kitér erre a paradigmaváltásra, és azt is elemzi, hogy az áttérés „szabályokról stratégiákra” mit jelent a társadalomelmélet és a kutatás gyakorlata (az előállítandó adatok, a kódolás, az elemző megközelítése stb.) szempontjából.

a jobb módú családok idősebb fiúgyermekével (a jobb módú itt legfeljebb harminchektárnyi földdel rendelkezőt jelent), akik a rendszer egy korábbi időszakának kivételezettjeiként saját kiváltságuk áldozataivá válnak, mivel az nőtlenségre kárhuztatja őket: „megtagadják tőlük a reprodukciót”, mivel nem képesek változtatni, nem tudnak hozzáigazodni az új házassági szabályokhoz, vagyis ennek a jelenségnek a megértéséhez olyan dolgokat kell kibontanom és megkonstruálnom, amelyek implicit formában már ott voltak a báli jelenetben. Vagy, pontosabban fogalmazva, egyszerre voltak láthatók és láthatatlanok: a bál egyszerre konkrét megtestesülése a házassági piacnak, mint ahogyan bármelyik konkrét piac (például az amszterdami virágpiac), és konkrét megtestesülése a neoklasszikus közgazdaságtani elmélet piacának, noha ehhez valójában semmi köze sincs.

Amit itt láthattam, az a házassági piac a maga gyakorlatában, a cserék új, ekkor néhány éve már működő formájának a színhelye, a „szabadpiac” konkrét megtestesülése, amely egy olyan védett piacnak vette át a helyét, amelyet a család tartott az ellenőrzése alatt – itt Polányi Károlynak (1983 [1944]) a merkantilista társadalom kialakulásával kapcsolatos elemzéseire is utalhatnánk. Azok a nőtlen férfiak, akik a táncter szélén a falat támasztják, annak a változásnak az áldozatai, hogy egy zárt piac nyitott piaccá alakul át, ahol mindenkinek egyedül kell boldogulnia, és kizárólag a saját erejére, saját szimbolikus tőkéjére számíthat, vagyis a saját tánc tudására, öltözködésére, megjelenésére, arra, hogy hogyan beszél a lányokkal stb. Ennek a protekcionista házassági rezsimnek az átalakulása szabad kereskedelmen alakuló házassági rezsimmé áldozatokat követelt, és az, hogy ki vált áldozattá, nem a véletlenek műve. A kifejtésnek erre a pontjára érve ismét elővettem a statisztikáimat, hogy rámutassak, mely változók tehetők felelőssé a házasságkötési esély igen egyenlőtlen eloszlásáért: például hogy ki lakott bent a faluban, és ki tanyán, vagyis a városiasodottság foka, ha mondhatom így, az iskolai végzettség stb. A következő idézet (Bourdieu, 1989c [2002a: 236]) jól összefoglalja annak a lényegét, amit találtam:

A statisztikákból kiolvasható, hogy a parasztok fiai, amennyiben sikerül feleséget találniuk maguknak, paraszti sorból származó lányt vesznek feleségül, míg a paraszti sorból származó lányok gyakran nem paraszti származású férfival kötnek házasságot. A házassági stratégiák ezen antagonizmusa rámutat arra, hogy a csoport nem ugyanazt várja el a lányaitól, mint a fiaitól, vagy, ami még rosszabb, nem saját fiait szánja saját lányainak, noha saját

fiainak saját lányait szánja feleségül. Azáltal, hogy a földműves családok egymással élesen szemben álló stratégiákhoz folyamodnak attól függően, hogy lányuknak keresnek-e férjet, vagy fiuknak feleséget, láthatóvá teszik azt, hogy a szimbolikus erőszak hatására (amelynek mindenki egyszerre alanya és tárgya is) mindegyikük saját magával szemben is megosztott. Míg az endogámia az értékelési szempontok egységességéről, vagyis a csoporton belüli egyetértésről tanúskodott, a házasodási stratégiák kettőssége láthatóvá teszi az egyén – vagyis az egyének egy csoportja – értékének meghatározására szolgáló kritériumok kettősségét.

Ez nagyjából koherens összefoglalása annak, amire akkor rá akartam mutatni.²³⁴ Jól látható, hogy milyen hosszú utat tettem meg a bálteremben bennem kialakult intuíciónál.

Ez a nőtlenséggel kapcsolatos kutatás azért is megvilágító erejű, mert egy végtelenül fontos gazdasági jelenségre mutat rá: Franciaország mintegy harminc év leforgása alatt bármiféle karhatalom bevetése nélkül felszámolta a parasztság igen jelentős részét (nem számítva azokat az eseteket, amikor a hébe-hóba kialakuló tüntetéseket megfékezte); míg a Szovjetunióban az állam a lehető legerőszakosabb formában számolta fel saját parasztságát. Természetesen itt most egyszerűsíték, de ha elolvassa a tanulmányomat, akkor látni fogja, hogy mindezt sokkal árnyaltabban, sokkal óvatosabban írtam le. Másképpen fogalmazva: a szimbolikus erőszak bizonyos körülmények között képes a politikai-karhatalmi erőszaknál sokkal hatékonyabban

²³⁴ Bourdieu az idézetet a következőképpen folytatja: „Minden úgy történik, mintha a szimbolikus értelemben alávetett csoport összeesküdne önmaga ellen. Azáltal, hogy úgy cselekszik, mintha a jobb kéz nem tudná, mit tesz a bal, hozzájárul az örökösök nőtlenségének és a falu elhagyásának kedvező körülmények kialakításához, amelyeket egyébként társadalmi sorscsapásnak tekint. Azáltal, hogy a csoport lányait, akiket korábban rendszerint „felfelé” adott férjhez, városiakoknak adja, tudatosan vagy tudatlannal annak ad hangot, hogy magáévá tette azt a városi szemléletet, amely szerint a paraszti lét értéke „bezuhan”. Ugyancsak jellemző, még ha rejtett formában is, hogy a parasztról kialakított városi képet a paraszt is magáévá teszi. A szertefoszlása annak az öntudatnak, amelyet a parasztok addig minden szimbolikus agresszió – köztük az integratív iskoláé – ellenére és ezekkel szemben meg tudott őrizni, csak felerősíti a megkérdőjelezés hatását, amely ehhez a szertefoszláshoz vezet. [...] A vereség belső, egyéni érzése, amelyek ezeknek a piac névtelen magányához hasonlatos módon végbemenő elszigetelt árulásoknak a háttérében rejlik, vezet ehhez a kollektív és nem szándékolt eredményhez, vagyis a nők elköltöztetéséhez és a férfiak nőtlenségéhez. Ugyanez a mechanizmus áll a parasztoknak az oktatási rendszerrel kapcsolatban megváltozott attitűdjei háttérében. [...] Túl azon, hogy elvágják a földműveseket a biológiai és társadalmi reprodukciós eszközeiktől, ezek a mechanizmusok hajlamosak katasztrófális képet festeni a parasztok tudatában saját kollektív jövőjükkel kapcsolatban. És a technokrata prófécia, amely a parasztság eltűnését vetíti előre, csak erősíti ezt a képzetet.” (Bourdieu, 1989c [2002a: 236–237 és 241].)

működni, de ennek ára van. Ez a marxista hagyomány nagy hiányossága, vagyis hogy nem veszi figyelembe az erőszaknak ezeket a „finomabb” formáit, amelyek még a gazdaság területén is működnek.

Végezetül szeretnék felolvasni egy rövid lábjegyzetet, amelyet a legutolsó oldal legalján azoknak címeztem, akik esetleg nem veszik észre ennek a szövegnek a „teoretikus” tétjeit (hiszen kinek is jutna eszébe a „nagy elmélet” nyomait éppen egy nőtlenséggel kapcsolatos szövegben keresni, amely az Études rurales-ban jelent meg?):

Noha nem különösebben kedvelem a tipikusan iskolás feladatokat, mint például a kifejtett elemzéshez képest konkurens elméletek áttekintését azzal a céllal, hogy az ember elhatárolja magát tőlük – többek között azért sem, mert ezzel azt a benyomást keltheti, hogy elemzését kizárólag az elkülönbözödéssre való törekvés vezette –, szeretném ráirányítani a figyelmet arra a fontos különbségre, amely a szimbolikus erőszaknak (vagyis a szubjektív struktúráknak az objektív struktúrákhoz való tudattalan igazodásán alapuló félreismerésnek) az elméletét az uralomgyakorlás mint a fegyelmezés, az idomítás foucault-i elméletétől elválasztja, vagy egy másik területen elhatárolja a nyitott vagy a hajszálcsöves-ség elvén működő hálózat metaforáit egy olyan fogalomtól, mint a mező.

Bár kimondottan ügyelni szoktam arra, hogy erre ne hívjam fel a figyelmet – leszámítva az iménti lábjegyzetet, amelyet háromszor is kitoroltam, mielőtt végül úgy döntöttem, hogy mégis benne hagyom a szövegben –, de gyakran még a leghétköznapibb empirikus tevékenységnek is igen jelentős teoretikus tétjei vannak.

*Ebben a tanulmányában körüljárja a szimbolikus erőszak fogalmát, amely az általánosságban vett uralomgyakorlásra vonatkozó elemzésében központi elméleti jelentőséggel bír. Amellett érvel, hogy ez a fogalom nélkülözhetetlen az olyan, egymástól igen távoli jelenségek megértéséhez, mint például a fejlett társadalmakban megjelenő osztályuralom, a nemzetek közötti uralmi viszonyok (például az imperializmus vagy a gyarmatosítás esetén), vagy akár a férjuralom. Kérem, fejtse ki, hogy mi mindent ért ezen a fogalmon, és mi a funkciója.*²³⁵

²³⁵ Bourdieu-nek az oktatási rendszerrel kapcsolatos írásai, de a vallással, a joggal, a politikával vagy az értelmiségiekkel kapcsolatosak is ennek a jelenségnek számos megközelítési lehetőségét magukban rejtik. A jogot például Bourdieu „a szimbolikus uralomgyakorlás par excellence formájának” tekinti, amely „megnevezés által hoz létre dolgokat és különösen csoportokat; az ezekből az osztályozási

Röviden, a szimbolikus erőszak az erőszaknak azt a formáját jelenti, amelyet *a társadalmi ágens felett saját cinkosságával gyakorolnak*. Ez a megfogalmazás azonban veszélyes, mivel olyan skolasztikus diszkusziók előtt nyitja meg az utat, amelyek azt firtatják, hogy vajon a hatalom „alulról” jön-e, és hogy az alávetett helyzetben lévő miért „vágyik” arra, amit rákényszerítenek stb. Pontosabban fogalmazva, a társadalmi ágensek olyan kompetens ágensek, akik, még akkor is, amikor determinizmusok nehezdednek rájuk, elősegítik az őket meghatározó tényezők érvényesülését, amennyiben ők azok, akik az őket strukturáló tényezőket strukturálják. És az uralomgyakorlás szinte mindig oly módon megy végbe, hogy a meghatározó tényezők és azok az észlelési kategóriák, amelyek az előbbieket ekként hozzák létre, egymáshoz igazodnak. (Ez, mintegy mellékesen, arra is rámutat, hogy sehová sem jutunk azzal, ha az uralomgyakorlást továbbra is az olyan iskolás megkülönböztetések segítségével próbáljuk megragadni, mint szabadság és determinizmus, döntés és kényszer stb.²³⁶) *Félreismerésnek* azt a helyzetet nevezem, amikor felismerjük az erőszaknak azt a formáját, amely azáltal fejt ki hatását, hogy nem ekként tekintenek rá.

A félreismerés abból adódik, hogy a társadalmi ágensek már azáltal elfogadják ezeket az alapvető, prereflexív előfeltevéseket, hogy a világot magától értetődőnek tartják, vagyis olyanoknak, amilyen, és természetesnek tekintik, mivel *olyan kognitív struktúrák segítségével próbálják azt megragadni, amelyek maguk is ennek a világnak a struktúráiból származnak*. A „félreismerésnek” semmi köze a befolyásoláshoz: én magam sosem beszélek befolyásolásról, a működésbe lépő mechanizmus pedig nem valamiféle „kommunikációs interakció” terméke, amelyben az egyik fél agitálni próbálja a másikat. Ennél sokkal hatékonyabb és ravaszabb módon működik: mivel egy társadalmi világba születünk bele, elfogadunk bizonyos alapelveket, axiómákat, amelyeket maguktól értetődőnek tekintünk; és ezért nem is kell őket belénk vésni.²³⁷ Ez az oka annak, hogy az uralomgyakorlás és

műveletekből kibontakozó valóságokat mindazzal a tartóssággal – a dolgok tartósságával – ruházta fel, amellyel egy történeti intézmény történeti intézményeket csak fel tud ruházni.” (Bourdieu, 1986c: 13.)

²³⁶ „A szimbolikus uralomgyakorlás sajátossága pontosan abból adódik, hogy olyan attitűdöt feltételez annak a részéről, akire irányul, amely túlmutat kényszer és lehetőség közkeletűen feltételezett szembeállításán: a habitus »döntéseit« (például amikor valaki legitim beszélőkhöz igazodva másképp kezdi el az »r« hangot ejteni), tudatosság és kényszer nélkül, olyan diszpozíciók irányítják, amelyek, noha kétségkívül a társadalmi determinizmusok termékei, a tudaton és a kényszeren kívül jöttek létre.” (Bourdieu, 1982a: 36.)

²³⁷ Ez az egyik legfontosabb különbség a szimbolikus erőszak Bourdieu-féle elmélete és Gramsci hegemoniaelmélete között (1975 [1929–1935]). Ez utóbbival szemben az előbbi nem igényel semmi-

a politika realista elmélete számára a világ doxikus elfogadásának elemzése – amely elfogadás az objektív és a szubjektív struktúrák közvetlen egymáshoz igazodásából adódik – jelenti a tényleges kiindulási alapot. Az „észrevétlen meggyőzés” összes formája közül az a legellenállhatatlanabb, amelyet, egészen egyszerűen, *a dolgok magától értetődősége* gyakorol.

Ezzel kapcsolatban felvethetjük, hogy vajon az Ön munkásságával kapcsolatos egyes félreértések (mindenekelőtt az angolszász országokban, és kevésbé más európai országokban) nem éppen abból adódnak-e, hogy az „egyetemi szellem” hajlamos saját struktúráit általánosítani, az ismeretlent pedig az ismerőshöz hasonlítani, vagyis saját nemzeti akadémiai hagyományával összevetni, és nemcsak az elméletet illetően (mindazokkal a kritikus hangokkal, amelyek Önt Talcott Parsonshoz hasonlítják) és módszertani kérdésekben, hanem az írás stílusa tekintetében is?

A reakciók olykor kitűnően szemléltetik azt a fajta önelégült etnocentrizmust, amely egyszersmind saját önteltségének „vasketrecébe” is be van zárva. Többek között az *Homo academicus*szel kapcsolatban megfogalmazott „kritikai észrevételekre” gondolok, amelyek szerzője (Jenkins, 1989) szeretne engem visszaültetni az iskolapadba (természetesen az angolszász világban működő college-ok valamelyikébe), hogy ott megtanítsanak engem írni: „Nem tudna valaki kölcsönadni egy példányt Bourdieu professzornak Gowers *Plain Words* című könyvéből?” Vajon Richard Jenkins ugyanezt tanácsolná Giddensnek vagy Parsonsnak, Garfinkelről már nem is beszélve? Azáltal, hogy a szememre veti állítólagos kötődésemet ahhoz, amit ő francia hagyománynak gondol („ő maga is azt a játékot játssza, amelynek hosszú és sikeres hagyománya van a francia egyetemi életben [Althusser, Foucault, Lacan et al.], amelyben az adott szerző akadémiai reputációja fordítottan arányos az érthetőségével”²³⁸, Jenkins leleplezi saját reflektálatlan kötődését egy olyan, a *doxától* (ez a megfelelő szó) ugyancsak elválaszthatatlan stilisztikai hagyományhoz, amely minden eskütételnél hatékonyabban köti össze egymással az oktatói

féle tudatos bevésést vagy meggyőzési munkát: „A társadalmi rend legitimációja [...], szemben azzal, ahogyan egyesek vélik, nem tudatosan irányított propaganda vagy szimbolikus kényszer eredménye; abból adódik, hogy az ágensek a társadalmi világ objektív struktúráira azokat az észlelési és értékelési struktúrákat alkalmazzák, amelyek ennek az objektív struktúrának a termékei, és ebből adódóan hajlamosak a világot magától értetődőnek tekinteni.” (Bourdieu, 1987c: 160–161.)

²³⁸ Bourdieu éppen a mondat második, a bírálatot érthetőbbé tevő felét nem idézi Jenkinstől, amit itt szögletes zárójelek között pótolunk. (A ford.)

gárda tagjait. Amikor például odáig megy, hogy a szememre veti, hogy „a diskurzusok doxikus modalitásáról” beszélek, nem egyszerűen saját tudatlanságát árulja el (a „doxikus modalitás” egy Husserl által használt kifejezés, amelyet nem vett be az etnometodológusok gyomra...), de mindenekelőtt a saját tudatlanságával kapcsolatos tudatlanságát és azokat a történeti körülményeket teszi láthatóvá, amelyek az előbbinek a háttérében állnak.

Amennyiben Jenkins magáévá tette volna az *Homo academicus*-ben általam javasolt gondolkodási módot, és ennek hatására reflexív elemzés alá vonta volna a maga által megfogalmazott kritikát, akkor kétségkívül tudatosultak volna benne az egyszerűségről zengett dicshimnusz háttérében meghúzódó saját, mélyen antiintellektualista diszpozíciói, és talán kevésbé nyíltan (*plain*) tártta volna elének azokat a naivan etnocentrikus előítéleteit, amelyek az én (különbén is inkább németes, mint franciás) stílárís partikularizmusommal kapcsolatos bírálatában vezették. És mielőtt belebocsátkozott volna abba a hamis polemikus objektivációba, amelytől az *Homo academicus*-ben próbáltam magam mindig távol tartani és másokat is óva inteni („itt *valójában* a nagy ember saját kiválóságát kommunikálja”), akkor elgondolkozhatott volna azon, hogy vajon az egyszerű szavak (*plain words*), az egyszerű stílus (*plain English*) vagy az *understatement* kultusza (amely az Austinhoz hasonló antiretorikus retorikák virtuózeit arra késztesztetik, hogy saját könyveik vagy tanulmányaik címében a gyerekdalok naiv egyszerűségét imitálják), szóval ez a kultusz vajon nem kötődik-e egy másik akadémiai hagyományhoz, jelesül a *sajátjához*, amely így abszolút mércévé válik bármiféle stílárís megnyilvánulás számára? És ha valóban megértette volna az *Homo academicus* tényleges szándékát, akkor a stílusom által kiváltott zavarát vagy fanyalgását arra használhatta volna fel, hogy eltöprengjen a különböző oktatási rendszerek által bevésített *stílárís hagyományok önkényes jellegén*; felhasználhatta volna arra, hogy elgondolkozzon azon, hogy az angol egyetemek által elvárt nyelvi követelmények vajon nem jelentik-e egyszersmind a *cenzúra* egy formáját, amely annál is veszélyesebb, mivel szinte teljes mértékben hallgatólagos tud maradni, és amely az iskola intézménye által mindig és mindenkor ránk kényszerített, de fel nem ismert korlátozások és csonkítások háttérében meghúzódik.²³⁹

²³⁹ Bourdieu szerint a gondolatok „szabad cseréje” előtt tornyosuló akadályok abból adódnak, hogy a külföldi műveket nemzeti értelmezési sémákon keresztül értelmezik, és ez észrevétlenül marad az „importáló” számára. Elengedhetetlen tehát, hogy az egyetemi oktatók megszabaduljanak a *nemzeti* egyetemi hagyományokból adódó fogalmi és morális elfogultságaiktól, tudva, hogy „a gondolkodási

Ez a példa jól láthatóvá teszi a *kulturális önkény* fogalmának (amelyet bírálóim gyakran megkérdőjeleznek) azt a funkcióját, amely lehetővé teszi a szakítást az intellektuscentrikus doxával.²⁴⁰ Az értelmiségiek kétségkívül a lehető legrosszabb helyzetben vannak ahhoz, hogy a szimbolikus erőszakot (és különösen annak az oktatási rendszer által gyakorolt formáját) feltárják, vagy annak tudatára ébredjenek, mivel ők maguk sokkal intenzívebben ki voltak neki téve, mint az emberek többsége, és továbbra is elősegítik a fenntartását.

A közelmúltban egy, a nemek közötti viszonyokkal foglalkozó esszéjében folytatta a szimbolikus erőszak fogalmának kibontását (Bourdieu, 1990d). Ebben az írásban nem megszokott módon kombinálja egymással a különböző forrásokat – a tradicionális kabil társadalommal kapcsolatos etnográfiai anyagait, Virginia Woolf irodalomszemléjét és (Kanttól Sartre-ig) a filozófia néhány klasszikus szövegét, amelyeket „antropológiai dokumentumoknak” tekint –, hogy ezek segítségével bontsa ki a férfiuralom elméleti és történeti sajátosságát.

Hogy megpróbáljak rávilágítani a férfiuralom logikájára, amely számomra a szimbolikus erőszak paradigmatis formájának tűnik, úgy döntöttem, hogy elemzésemet az Algériában élő kabilok körében végzett kutatásaimra alapozom (Bourdieu, 1972a; 1980a), mégpedig két okból kifolyólag. Először is, szerettem volna elkerülni az elméleti diskurzusok üres spekulációit, valamint a nemmel és a hatalommal kapcsolatos közhelyeket, amelyek a mai napig inkább csak összezavarták a vitát, ahelyett hogy tiszta vizet öntöttek volna a pohárba. Másodsor, azért is választottam ezt az eljárást, hogy megkerüljem a nemi alapú uralomgyakorlás elemzése által felvetett kritikai nehézséget: jelen esetben olyan intézménnyel van dolgunk, amelyet évezredek át vésték be a társadalmi struktúrák objektivitásába és a mentális struktúrák szubjektivitásába, olyannyira, hogy az elemzés jó eséllyel olyan észlelési vagy gondolkodási kategóriákat fog megismerési *eszközökként* használni, amelyekre sokkal inkább a megismerés *tárgyaiként* kellene tekintenie. A kabil társadalom kulturális szempontból valódi aranybánya, amely ritu-

kategóriák nemzetközivé tétele (vagy megfosztása nemzeti gyökereitől) [...] a legelső feltétele a valódi intellektuális univerzalizmusnak.” (Bourdieu, 1990c: 10.)

²⁴⁰ Ezt a fogalmat a szerzők a *La Reproduction*-ban (Bourdieu–Passeron, 1970: 10–12, 19–26) fejtik ki. A tudományos doxával való szakítás egy másik eszköze az intellektuális eszközök társadalmi történeti vizsgálata, különösen pedig „a tanári értékelési kategóriák” kialakulásának és társadalmi alkalmazásainak szociológiája (Bourdieu – Saint Martin, 1975; Bourdieu, 1989a: 48–81).

ális gyakorlatain keresztül évszázadokig életben tartotta saját költészetét és orális hagyományait, reprezentációk olyan rendszerét vagy, még inkább, olyan észlelési és felosztási elvek rendszerét, amelyek az egész földközi-tengeri civilizációra jellemzők, és amelyek lenyomata mind a mai napig ott van a mentális és részben a társadalmi struktúráinkban. A kabilok példáját tehát olyan „kinagyított képként” használom, amelyből könnyebben kibonthatók annak alapvető struktúrái, ahogyan a férfiak a világra tekintenek: a „fallo-narcisztikus” kozmológia, amelyet nyilvánosan és kollektíve láthatóvá tesznek, tudattalanjainkban gyökereznek.

Ez az értelmezés mindenekelőtt rámutat arra, hogy a maszkulin rend gyökerei olyannyira mélyre nyúlnak, hogy igazolásra sincs szüksége: magától értetődőként, egyetemesként kényszeríti rá magát mindenkire (a férfi [l'homme],²⁴¹ a *vir*, az a partikuláris létező, amely egyetemesnek tekinti önmagát, amely az emberi, a *homo* monopóliumával rendelkezik). Hajlamosak vagyunk magától értetődőként elfogadni azáltal, hogy szinte tökéletes és közvetlen megfelelés van egyrészt a társadalmi struktúrák, például a tér, az idő és a munka nemek közötti megosztásának társadalmi megszerveződése, másrészt a testekben és a lelkekben legyökeresedett kognitív struktúrák között. És csakugyan, az alávetettek, jelen esetben a nők, a természeti és társadalmi világ minden tárgyára, különösen pedig arra az uralmi viszonyra, amelyben maguk is benne vannak, valamint azokra az emberekre, akiket keresztül ez a viszony megvalósul, olyan reflektálatlan gondolkodási sémákat alkalmaznak, amelyek e hatalmi viszony inkorporációjának a termékei, többek között fogalom párok formájában (fent/lent, kicsi/nagy, kint/bent, egyenes/görbe, száraz/nedves stb.), és amelyek arra készítetik őket, hogy ezt a viszonyt az uralkodók nézőpontjából, vagyis természetesként konstruálják meg.

A férfiuralom eseté talán minden másnál jobban megmutatja, hogy a szimbolikus erőszak egy olyan megismerési és félreismerési aktus révén valószínűleg meg, amely a tudat és az akarat ellenőrzésének szintje alatt húzza meg magát, a habitus sémáinak félhomályában, amelyek egyszerre szexualizáltak és szexualizáló.²⁴² Ahogyan arra is rámutat, hogy a kényszer és a beleegye-

²⁴¹ Az „homme” szó franciául embert és férfit is jelenthet. (A ford.)

²⁴² A szexualizált habitus és a gendermegosztottság által átitatott társadalmi világ közötti közvetlen egyezés ad magyarázatot arra, hogy a nők hogyan lehetnek képesek megbocsájtani, sőt olykor védelmezni is a férfiuralom legborzasztóbb megnyilvánulási formáit, például a nemi erőszakot. Lynn Chancer erre szemléletesen rámutat abban a finom elemzésében, amelyben olyan New Bedford-i (massachusettsi) portugál nőkkel foglalkozott, akik ellenségesen és elítélőleg nyilatkoztak egy nőről, aki 1983 márciusában lett csoportos nemi erőszak áldozata egy bárban (ez a nagyon felkapott

zés, a külső kényszer és a belső készítés iskolás szembeállításának segítségével nem érthető meg a szimbolikus uralomgyakorlás (két évszázadnyi mindent átható platonizmus hatására ma már nem könnyű elgondolni, hogy a test az elméleti reflexión kívül más logika szerint is képes lehet „magát elgondolni”). Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy a férfiuralom „test által közvetített kényszer” jelent. A szocializáció egy kettős művelet révén hajlamos elvégezni a nemek közötti uralmi viszonyok fokozatos szomatizálását: először is kikényszeríti a biológiai nem reprezentációjának egy olyan társadalmi konstrukcióját, amely maga is a világ bármiféle mitikus szemléletmódjának az alapját képezi; majd inkorporált politikaként bevési a testi hexist. Másképpen fogalmazva, a maszkulin szociodícea annak köszönheti kiemelt hatékonyságát, hogy legitimálja az uralmi viszonyt, mégpedig oly módon, hogy azt a biológiai gyökerezi le, amely valójában maga is csak egy biologizált társadalmi konstrukció.

Ez a kettős bevésési folyamat, amely egyszerre nemileg differenciált és nemi szempontból differenciáló, a nőkre és a férfiakra az alapvető fontosságúnak tekintett társadalmi jelenségekkel kapcsolatos diszpozíciók eltérő rendszereit kényszeríti rá (itt olyan jelenségekre kell gondolni, mint a becsület vagy a háború), vagy a fejlett társadalmakban a legtöbbre tartott tevékenységekre, mint például a politika, az üzleti ügyek vagy a tudomány. A férfi testek férfiasítása és a női testek nőiesítése révén megy végbe a kulturális önkény szomatizálása, ami egy tudattalan konstrukció tartósításához vezet.²⁴³ Most, hogy erre rávilágítottam, vegyük szemügyre a kultu-

sajtószennazáció ihlette *A vádlottak* című filmet, amely Jodie Foster karrierjét 1988-ban elindította). Az ekkor már bírósági tárgyalásra váró hat erőszaktevő mellett szervezett tüntetés alábbi két női résztvevőjének szavai jól szemléltetik azt, hogy a férfiasággal és a nőiességgel kapcsolatos felfogás mennyire mélyen gyökeresedik ebben a populációban: „Portugál nő vagyok, és erre büszke vagyok. Tehát én is nő vagyok, de engem nem fognak megerőszakolni. Ha a kutyának csontot dob, akkor ráugrik – ha meztelenül járkálsz, a férfiak rá fognak ugrani arra, amit adsz nekik.” „A férfiak ártatlanok. A nők az lett volna a dolga, hogy otthon legyen a két gyerekével, és jó feleségként viselkedjen. Egy portugál nőnek otthon kell maradnia a gyerekeivel, és pont.” (Chancer, 1987: 251.) Ezt a sémát a női magazinokban megjelenő témák, képek és életvezetési tanácsok elemzésére is ki lehetne terjeszteni, ugyanis ezek a magazinok az emancipációs retorikába csomagolva a nők férfiközpontú szemléletét tükrözik vissza („26 trükk, hogy tetszünk a férfiaknak”).

²⁴³ Henley (1977) rámutat arra, hogy miként tanítják meg a nőket a teret oly módon elfoglalni, oly módon járni és olyan testtartásokat felvenni, amelyek megfelelnek a nemek közötti munkamegosztásban játszott alávetett szerepüknek. Iris Young (1990) a mozgás szexualizálását írja le „Throwing like a girl” [Dobj úgy, mint egy nő!] című klasszikus tanulmányában, amelyben a saját test Merleau-Ponty-féle elemzését veszi ismét göröcs alá. Spain (1992) azt követi nyomon, hogy a terek összenyitása és elkülönítése miképpen termeli újra a nemek közötti hierarchikus viszonyt. Kondo (1990) ezt a két témát egyesíti abban a tanulmányában, amelyben „az én előállításával” foglalkozik egy kis japán üzem munkásnőivel kapcsolatban.

rális tér túlsó pólusát, és nézzük meg, mit jelent a kirekesztés ezen ősi viszonya az alávetett számára abban a formában, ahogyan Virginia Woolfnál megjelenik. *A világtótórony* (Woolf, 1983 [1927]) című regényében a szimbolikus uralomgyakorlás egy paradox vetületének rendkívül éles szemű elemzését adja, amely vetület szinte mindig kimarad a feminista kritikából, tudniillik az, amikor az alávetett a saját alávetettségének van alávetve, és női szemmel elemzi a férfiaknak azt a kétségbeesett és meglehetősen drámai törekvését, amely arra irányul, hogy magabiztos öntudatlanságukban megpróbáljanak megfelelni a férfi uralkodó képének. Ezenkívül Virginia Woolf annak megértését is lehetővé teszi, hogy abból adódóan, hogy a nők figyelmen kívül hagyják azt az *illúziót*, amely valakit a társadalom legfontosabb tevékenységeiben való részvételre készítet, miért hiányzik belőlük (bizonyos mértékben) a *libido dominandi*, ami ebből a bevonódásból adódik, és ami érthetővé tesz, hogy a nők miért képesek társadalmilag viszonylag világosan rálátni azokra a férfias tevékenységekre, amelyekben ők rendszerint csak képviselő útján vesznek részt.

Most már csak azt a rejtélyt kell megfejteni, hogy a nők miért kerülnek szinte mindenütt alacsonyabb társadalmi státuszba. Ön erre egy olyan magyarázattal szolgál, amely egyszerre vág egybe bizonyos feminista válaszokkal, de tér is el tőlük (például O'Brien, 1981; MacKinnon, 1982; Connell, 1987; Chodorow, 1989; Fraser, 1989).

Ahhoz, hogy megérthessük, a legtöbb ismert társadalomban miért vannak a nők alacsonyabb társadalmi pozíciókban, mint a férfiak, azt is figyelembe kell vennünk, hogy a szimbolikus cserék ökonomiájában a nemek státusza aszimmetrikus. Míg a férfiak a *szubjektumai* azoknak a házassági stratégiáknak, amelyek révén saját szimbolikus tőkéjük megőrzésére vagy gyarapítására törekszenek, addig a nők mindig *objektumokként*, vagyis tárgyként jelennek meg ezekben a cserékben, amennyiben az a feladatuk, hogy szimbólumokként megpecsételjék az adott szövetségeket. Azáltal, hogy ily módon szimbolikus funkcióra tesznek szert, a nők folyamatosan saját szimbolikus értékük megőrzésére kényszerülnek azáltal, hogy hozzáigazodnak a női erénynek a férfiak által a szűziességgel és szemérmességgel azonosított ideáljához, és magukévá teszik mindazokat a testi és szépségeti attribútumokat, amelyek révén testük értékességét és saját vonzerejüket növelni tudják. Ez a tárgystátusz, amelybe a nők belekényszerülnek, különösen jól megfigyel-

hető abban, hogy a kabil mitikus-rituális rendszerben milyen szerepet szán nekik a reprodukcióban. Ez a rendszer paradox módon eltagadja az utód kihordásának a nőkre háruló feladatát (ahogyan az ezzel párhuzamba állítható munkákat is eltagadja a mezőgazdasági cikluson belül), előnyben részesítve a férfinak a szexuális aktusban játszott szerepét. De a mi társadalmainkban is hasonlóképpen értéktelennek tekintik vagy egyenesen figyelmen kívül hagyják azt a kitüntetett szerepet, amelyet a nők kimondottan a szimbolikus termelésben játszanak mind a négy fal között, mind azokon kívül.²⁴⁴

*Ily módon a férfiuralom a szimbolikus javak cseréjének ökonomiáján alapul, vagyis a nők és férfiak közötti aszimmetrián, amely a rokonság és a házasság, szubjektum és tárgy, ágens és eszköz társadalmi konstrukciójában gyökereszik. És a szimbolikus javak ökonomiájának viszonylagos autonómiája teszi lehetővé, hogy a termelési módok változása és a feminista mozgalmak által elősegített fejlődés ellenére a férfiuralom rendületlenül fennmaradjon. Ebből az következik, hogy csak egy olyan kollektív cselekvés tudja elősegíteni a nők tényleges felszabadítását, amely a testivé vált és az objektív struktúrák közvetlen egymáshoz igazodásának felszámolására irányul, vagyis egy olyan szimbolikus forradalom, amely képes megkérdőjelezni a szimbolikus tőke előállításának és újratermelésének alapjait, különösen az ambíció és annak megvalósítása közötti dialektikát, amely a kulturális javak mint megkülönböztető jegek termelésének és fogyasztásának az alapját képezi.*²⁴⁵

²⁴⁴ Ez jól látható az írónők irodalmi mezőben történő strukturális leértékelésében, amint arra Monique de Saint Martin (1990b) rámutatott.

²⁴⁵ „Minden arra vall, hogy a nők felszabadulásának az az előzetes feltétele, hogy csoportként mennyire sikerül fennhatóságuk alá vonni az uralom társadalmi mechanizmusait; ezek a mechanizmusok akadályozzák meg ugyanis, hogy a nők másként is fel tudják fogni a kultúrát, ne csupán olyan aszkézisként vagy szublimációként, amelynek révén és amelyben az emberiség önmagát tartósan megalkotja, és ne is csupán a megkülönböztetés egy olyan társadalmi viszonyaként, amelyet a természet (azaz az elnyomott csoportok, például nők, szegények, gyarmatosítottak, stigmatizált etnikumok) ellenében érvényesítenek. Egyértelmű ugyanis, hogy a nők – bár még nem azonosították (vagy ha igen, nem teljesen) valamennyiüket az ellenpéldaként létező természettel, amelyhez képest minden kulturális játék megszerveződik – sokkal inkább tárgyként, nem pedig szubjektumként lépnek be a nagyraívágás és megkülönböztetés dialektikájába.” (Bourdieu, 1990d: 31; a magyar idézet forrása: 1994: 48.) [Ezt az elemzést Bourdieu hosszabban és részletesebben is kifejti a *Férfiuralom* című könyvében (Bourdieu, 1998a).]

6. AZ ÉSZ REÁLPOLITIKÁJA

Egy cikkében, amely 1967-ben jelent meg a Social Research hasábjain (Bourdieu–Passeron, 1967: 212), a reményének ad hangot, hogy „ahogyan egy időben empirikus szigorúnak köszönhetően az amerikai szociológia lett a francia szociológia rossz lelkiismerete”, úgy a francia szociológia is képes lehetne „elméleti igényessége révén az amerikai szociológia rossz filozófiai lelkiismeretévé válni”. Most, húsz év távlatából visszatekintve, hol tart ez a kíváncsalom?

Bachelard arra tanít bennünket, hogy az episztemológia mindig konjunkturális, az általa megfogalmazott javaslatokat pedig mindig az adott pillanat legnagyobb veszélye határozza meg. Manapság a legnagyobb fenyegetést elmélet és empirikus kutatás egyre nagyobb mértékű elkülönülése jelenti, amely mindenütt jelen van, és amely a módszertan elburjánzását és az elméleti spekuláció ezzel párhuzamos előretörését eredményezi. De azt is gondolom, hogy az elmélet és az empiria szétválasztását, amely ebben a fiatalkori kíváncságomban megfogalmazódott, már meg kell kérdőjelezni, mégpedig nemcsak retorikailag, hanem a gyakorlatban is. Ahhoz, hogy a francia szociológia az egyesült államokbeli szociológia rossz tudományos lelkiismerete lehessen – vagy megfordítva –, először meg kell haladnia ezt az elválasztást, mégpedig azáltal, hogy egy olyan új tudományos gyakorlatot honosít meg, amely egyszerre épül még nagyobb fokú tudományos igényességre és még fokozottabb empirikus szigorra.

Mindennek fényében milyen értelemben beszélhetünk tudományos fejlődésről? Ment-e előre a szociológia az elmúlt évtizedekben, vagy még mindig ugyanazokkal a bajokkal harcolunk, amelyekre C. Wright Mills (2006 [1959]) az ötvenes évek végén felhívta a figyelmet, jelesül a „nagy elmélettel” és az „elvont empirizmussal”?

Bizonyos szempontból a szociológia helyzete alig változott valamit az elmúlt negyedszázadban. Egyrészt az empirikus kutatások tömkelege továbbra is olyan kérdéseket vet fel, amelyek forrása a tudományos közvélekedés, nem pedig egy olyan tudományos gondolkodás, amely méltó lenne erre a megnevezésre. A rutinszerűen végzett kutatás e produktumait egy olyan „metodológia” határozza meg és igazolja, amely túlságosan gyakran jelenik meg önálló szakterületként. Ezt olyan receptek és technikai szabályok alkotják,

amelyeket mindenkinek tiszteletben kell tartania, de nem a kutatási tárgy megismerése céljából, hanem hogy akként ismerjék el őt, mint aki tudja, hogyan kell megismeri a vizsgálati tárgyat. Másrészt tanúi lehetünk a bármiféle kutatási gyakorlattól elválasztott „nagy elmélet” egy változata viszatérésének. A pozitivisták kutatás és a teoricisták elmélet kéz a kézben jár, kiegészítik és dicsőretekkel halmozzák el egymást. Ugyanakkor, más szempontból, a társadalomtudományok hihetetlenül sokat változtak. A Lazarsfeld–Parsons–Merton-féle ortodoxiának a 60-as évekbeli válságát követően számos mozgalom és fejlemény jelent meg, amelyek új teret nyitottak a vita számára (Bourdieu, 1988i). Itt többek között a szimbolikus interakcionizmus és az etnometodológia által vezetett „mikroszociológiai forradalomra” (Collins, 1985) vagy egy sor feminista ihletettséggű kutatásra gondolok. Az, hogy a makroszociológián, újabban pedig a kultúraszociológián belül ismét felbukkant egy erős történeti irányzat, valamint a szervezet- és a gazdaságsszociológián stb. belül néhány újabb kutatás, ugyancsak pozitív fejleménynek tekinthető.

Azonban fejlődés helyett inkább a fejlődés előtt tornyosuló akadályokról lenne érdemes beszélni, és arról, hogy ezeket hogyan lehet elhárítani. A szociológia jóval fejlettebb tudomány annál, mint ahogyan bírálói, ideértve a szociológus bírálókat is, azt gondolni szokták. Tudatosan vagy sem, de egy tudományág állapotát gyakran evolucionista szemüvegen keresztül veszik szemügyre; a különböző tudományok Auguste Comte által felállított rangsora egyfajta ideális slágerlistaként mind a mai napig meghatározza a tudatokat, és az úgynevezett kemény tudományok is olyan etalonnak számítanak, amelyhez az úgynevezett puha tudományoknak is mérniük kell magukat.²⁴⁶ Az egyik tényező, amely a társadalomtudományokban a tudományos haladást megnehezíti, hogy a múltban számos kísérlet történt a

²⁴⁶ Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy Comte a *Cours de philosophie positive* [Pozitív filozófiai előadások] (1988 [1830–1842]) című művében a tudományokat a három (teológiai, metafizikai, pozitív) szakaszra vonatkozó törvény alapján rendezi hierarchiába a növekvő komplexitás szerint: csillagászat, fizika, kémia, biológia, a csúcson pedig a szociológia. A „kemény” tudományoknak tulajdonított érték jól láthatóvá válik szociológia és gazdaságtan objektíve aszimmetrikus viszonyában: a közgazdászoknak a szociológiával kapcsolatban kinyilvánított szórakozott és lekezelő szkepticizmusa csak erősíti az az átható és irigységgel vegyes csodálat, amellyel számos szociológus a közgazdászokra tekint. Egy neves közgazdászok és szociológusok beszélgetését is tartalmazó kötetben Swedberg rámutat arra, hogy „úgy tűnik, a hierarchia a következőképpen néz ki: a fizika, a matematika és a biológia mind a közgazdaságtan fölé került; a közgazdaságtan státusza pedig magasabb, mint a szociológiáé, a pszichológiáé és a történettudományé. Egy tudomány minél inkább kifinomult matematikai módszereket alkalmaz, annál magasabb státuszba kerül.” A Neil Smelser által szerkesztett és nemrégiben megjelent *Handbook of Sociology* elején Wallace (1988) táblázatba rendezi a tudományokat, ami arra utal, hogy

keménynek nevezett tudományok szerkezetének imitálására: például gondoljunk arra a laza és téves paradigmára, amely a második világháború után Parsons körül kibontakozott, és amely a 60-as években nemcsak az egyesült államokbeli, hanem a globális szociológia jelentős részét is uralma alá hajtotta.²⁴⁷

A tudományos ortodoxiák egy olyan tudományos rend szimulálásából adódnak, amely nem a tudomány konfliktusos logikájának felel meg, hanem egy olyan képnek, amely szerint a tudományt valamiféle pozitivistá epistemológia hajtja előre.²⁴⁸ Kuhn (1982 [1962]) egyik nagy érdeme az volt, hogy leszámolt ezzel a fajta pozitivistá ortodoxiával, amely a kumulativitásra, a kodifikálásra, a replikálhatóságra stb. hivatkozva imitálta a tudományosságot. A tudomány e szimulákrumának a szimulálása a valóságban inkább visszalépésnek tekinthető. A valóságban ugyanis egy autentikus tudományos mező olyan teret jelent, amelyben a kutatók egyetértének abban, hogy mi az, amiben nem értenek egyet, ahogyan abban is, hogy milyen eszközök segítségével oldhatók fel az álláspontok közötti különbségek, azonban semmi másban nem.

Az Ön felfogása szerint hogyan kellene kinéznie a szociológiai mezőnek? Felvázolná, hogy mit gondol erről?

Az 1950-es évek amerikai ortodoxiája egy hallgatólágos munkamegosztáson alapult. Egyesek hozták a „nagy elméletet”, mások a többváltozós statisztikai módszereket, egy harmadik pólus pedig a „középtávú elméleteket”, és ezzel létre is jött a tudomány új templomának capitoliumi triászja. Ekkor kijelentik, hogy az Egyesült Államok szociológiája a legjobb a világon, hogy az összes többi ennek csak töredékes vagy tökéletlen változata, előrántják a kalapból Terry Clarkot (1973), hogy írja meg a durkheimi szociológia áltörténetét, amelyben „kimutatja”, hogy az csak egy átmeneti szakasz volt a

a természettudományok imitálásának szcientista projektje a társadalomtudományokban továbbra is napirenden van (Coser, 1989 ennek a projektnek az értelmét vonja kétségbe).

²⁴⁷ 1961-ben Parsons és munkatársai kiadtak egy 1500 oldalas kötetet *Theories of Society* [Társadalomelméletek] (Parsons et al., 1961) címmel, amely a (parsonsi) „voluntarista” elméletet a társadalommal kapcsolatos gondolkodás 1600 és 1935 közötti történetének csúcspontjaként mutatja be, és előrevetíti, hogy ez az elmélet ahhoz hasonló integratív szerepet fog betölteni a társadalomtudományokban, mint az evolúcióelmélet a természettudományokban.

²⁴⁸ A tudomány konfliktusos jellegéről lást Bourdieu (1976a és 1991d). Lásd még Bryant (1985) aprólékos elemzését az „instrumentális pozitívizmusról”, amely a második világháború óta meghatározza az egyesült államokbeli szociológiát.

valóban tudományos talajon álló szociológia felé vezető úton, amely az Egyesült Államokból indul el, és természetesen ott is ér véget.²⁴⁹ Pontosan ez ellen a szemlélet ellen voltam kénytelen fellépni akkor, amikor bekerültem a szociológiába.

A tudomány imitálásának egy másik módja, ha az ember hatalmi pozícióba kerül az egyetemen, ami lehetővé teszi számára, hogy ellenőrzést gyakoroljon az állások, a képzési programok, a tanulmányi követelmények stb. felett, röviden, az egyetem újratermelésének mechanizmusai felett (Bourdieu, 1984a), és ezáltal másokra kényszerítsen valamiféle ortodoxiát. Az efféle monopolhelyzeteknek semmi közük sincs a tudományos mezőhöz. A tudományos mező olyan autonóm univerzum, amelyben ahhoz, hogy szembeszegülhessenek egymással, a tudósoknak minden nem tudományos eszközt mellőzniük kell, kezdve az egyetemi tekintély által számukra biztosított fegyverekkel. Egy valódi tudományos mezőben szabadon vehetünk részt szabad vitákban, és a tudomány fegyvereit felhasználva hevesen neki-támadhatunk az ellenfeleinknek, mert saját pozíciónk nem tőlük függ, vagy mert képesek megszerezni egy hasonló pozíciót másutt. Az eszmétörténet rámutat arra, hogy a vitákra épülő tudomány tele van valódi konfliktusokkal, vagyis valóban tudományos, fejlettebb, mint egy olyan, amelyben rugalmas fogalmakon, homályos programokon, a könyvkiadók közötti fegyverszüneten és többszerzős művek garmadján alapuló előzékeny konszenzus uralkodik.²⁵⁰

Egy mező annál tudományosabb, minél inkább képes becsatornázni és átalakítani a bevallhatatlan motivációkat ténylegesen tudományos szempontból értékelhető viselkedésekké. Egy alacsonyán strukturált mezőben, amelyet az autonómia alacsony foka jellemez, az illegitim motivációk illegitim stratégiákat hoznak létre; sőt, olyan stratégiákat, amelyek ezentúl tudományos szempontból is haszontalanok. Egy nagymértékben autonóm mezőben, például a mai matematikai mezőben, egy matematikus, aki versenytársai legyőzésére törekszik, ezt csak matematikai eszközök segítségével tudja elérni, különben azt kockáztatja, hogy kizárják a mezőből. Olyan tudósközösség létrehozásán kell tehát dolgozni, amelyben még a legkevésbé

²⁴⁹ Chamboredon (1975) részletes és lesújtó kritikát közölt Terry Clark *Prophets and Patrons* [Proféták és patrónusok] című művéről, amelyben rávilágít arra, hogy Clarknak a francia egyetemi rendszerral kapcsolatos képe Amerika-centrikusan evolucionista.

²⁵⁰ Bachelard a *La Philosophie du non* [A nem filozófiája] című könyvében megállapítja: „ahhoz, hogy két ember megérthesse egymást, először véleménykülönbségnek kell közöttük kialakulnia. Az igazság a vitából bontakozik ki, nem pedig a szimpátiából.” (1962 [1940]: 134.)

bevallható szándékok is arra kényszeríthetők, hogy tudományos formában nyilvánuljanak meg. Ez a vízió egyáltalán nem utópisztikus, és egy sor igen konkrét intézkedést tudnék javasolni a megvalósítására. Például olyan helyzetekben, amelyekben ma egy adott országon belül kérnének fel egy bírálót, létre lehetne hozni egy nemzetközi bizottságot három külföldi szakértő részvételével (természetesen ebben az esetben is a kölcsönös ismeretségi és szövetségi hálózatok hatásának kontroll alatt tartásával). Vagy amikor egy kutatóközpont vagy egy folyóirat monopolhelyzetben van, támogathatjuk egy rivális intézmény létrejöttét. Így fel lehetne emelni a tudományos belépési küszöböt egy sor intézkedéssel, amelyek a képzés minőségének javítására, a mezőbe való belépéshez szükséges minimális kompetenciaszint felemelésére stb. irányulnak.

Röviden, lehetséges olyan körülményeket teremteni, amelyek a résztvevők közül a leggonoszabbakat és legközépszerűbbeket is arra kényszeríti, hogy a tudományosságnak aktuálisan érvényben lévő elveit szem előtt tartva tevékenykedjenek. A legfejlettebb tudományos mezőkben olyan alkímia működik, amely a tudományos *libido dominandit* szükségszerűen *libido sciendivé* alakítja (Bourdieu, 1990f: 300). Ez az oka annak, hogy tiltakozom az előzőkeny konszenzus ellen, amely számomra a lehetséges tudományos helyzetek legrosszabbika: ha már nincs egyebünk, legalább konfliktusaink legyenek!

Az elmélet és az empiria szétválasztásán túl még számos olyan fogalomkettősré vagy ellentétpárra rámutatott, amelyek akadályozzák a társadalom tudományának fejlődését.²⁵¹ Mivel magyarázható ezek rezilienciája?

Ezek a fogalompárok meglehetősen szívósak, és olykor magam is elgondolkozom azon, hogy vajon fel lehet-e őket számolni egyáltalán. Ez lenne egy valódi episztemológia első feladata, vagyis egy olyan episztemológiáé, amely magába foglalja azon társadalmi körülmények megismerését is, amelyek közepette a tudományos sémák működnek. Vannak olyan ellentétpárok (például egyén és társadalom vagy individualizmus és – nem is tudom, mit állítsak ezzel szembe – „holizmus”, „totalitarizmus”), amelyeknek semmi

²⁵¹ A „társadalomtudományokra jellemző hamis szembeállítások” között említi Bourdieu (1988i) elmélet és kutatás (vagy módszertan) szétválasztását, a diszciplínák szembeállítását és a kutatók elméleti irányzatokba sorolását (marxisták, weberianusok, durkheimianusok stb.), az egymást kizáró struktúrát és cselekvést (vagy történelmet), a mikro- és makroszociológiát, a kvalitatív és kvantitatív módszereket, végül pedig objektívizmus és szubjektívizmus lényegi szembeállítását.

értelmük sincs, és a tudomány történelme során már vagy százszor lerombolták őket. Azonban nagyon könnyű őket újraaktiválni, és azoknak, akik ezt megteszik, rendszerint hasznuk is származik belőle. Másképpen fogalmazva, ezek szétzúzása nagyon költséges, mivel a társadalmi valóságban gyökereznek. A társadalomtudományok munkája tehát sziszifuszi: folyamatosan újra kell kezdenie a szakítási és a bizonyítási munkát, létre kell hoznia olyan eszközöket, amelyek segítenek felszámolni ezeket az ellentétpárokat, ki kell találnia egy nyelvet, amely ezeket megkerüli – és ez a munka bármelyik pillanatban kudarcba fulladhat. Alain szerint „egy beszélgetés szükségszerűen mindig a legbutább résztvevő szintjére süllyed le”: a tudományban a legbutább résztvevő mindig támaszkodhat a közvélekedésre, amely őt meg fogja erősíteni az igazában.

Vannak olyanok, akik már azóta, hogy létezik humán tudomány, vagyis Franciaországban Durkheim óta, folyamatosan a „szubjektum visszatérését”, az egyén *feltámadását* hirdetik, akit a társadalom barbár tudománya keresztrefeszített. És üzenetük minden alkalommal közönségre és elismerésre talál. Rengeteg olyan ember van, aki azt képzei, hogy ő mint egyén létezik... Miért van az irodalom- és a művészetszociológia lemaradásban? Azért, mert ezeken a területeken hihetetlenül sokat invesztálnak – a szó minden értelmében – az egyéni identitásba. Aztán hirtelen, amikor a szociológus színre lép, és elkezd teljesen hétköznapi tudományos műveleteket végzni, majd felhívja a figyelmet arra, hogy ami létezik, azok a viszonyok, nem pedig az egyének, akkor elképesztő ellenállásba ütközik. Szüntelenül ki van téve annak, hogy az orra alá dörgölik a közvélekedéseket. Vannak emberek, akiknek kizárólag az a történelmi küldetésük, hogy a számlálót visszaállítsák nullára. Mikor a tudomány elkezd felfelé görgetni a sziklát, egy kicsit feljebb jut vele, mindig akad valaki, aki felkiált: „X vagy Y tagadja az egyén létezését: hallatlan!” (vagy: „Azért Mozart jobb, mint Aznavour!”). És bezsebeli az elismerést. És rögtön filozófusként tekintenek rá...

Valójában a „szubjektum filozófiája” és a „szubjektum nélküli filozófia” (ahogyan a „szubjektum filozófusai”, Ricoeur és mások, az 1960-as években mondták) egy formája a társadalomtudományok és a filozófia közötti harcnak, és az utóbbinak, mindent egybevetve, mindig nehezebbé esett az embertudományok létét támogatni, mivel azokat a saját hegemon helyzetére nézve veszélyesnek gondolta, valamint a társadalmi világ tudományos megismerésének alapelveit sem egykönnyen vette be a gyomra – különösen az „objektívációhoz való jogot”, amelyre az igazi szociológusok vagy törté-

nészek jogot formáltak. Ebben a harcban természetesen azok a filozófusok és filozófiai irányzatok menetelnek elől, akiket és amelyeket léegyszerűsítve spiritualistának, idealistának, „perszonalistának” stb. nevezhetünk – ez már Durkheim idejében is világos volt, de II. János Pál vagy „az emberi jogok” időszakában is igaz, csak kevésbé szembeötlő.²⁵² És azok számára, akik ismerik a két „filozófia” (bár inkább „világlátást” kellene mondanunk) periodikus váltakozásának logikáját (ha ugyan nem törvényét), a „szubjektum visszatérése”, amelyet a kulturális magazinokban manapság fennhangon ünnepelnek, nem érheti váratlanul: az 1960-as években a „szubjektum nélküli filozófia” győzelme (az „ember halálával” és egyéb, az *Esprit* olvasóinak *megbotránkoztatására* alkalmas jelszóval karöltve...) nem volt más, ahogyan egy cikkben meg is írtunk – franciául nem jelent meg, és az volt a címe, hogy „Egy »szubjektum nélküli filozófia« halála és feltámadása” (Bourdieu–Passeron, 1967) –, egyszerűen a „szubjektum nélküli filozófia” „feltámadása” volt (csak elegánsabb formában...), amelyet többek között a durkheimi szociológia testesített meg, amellyel szemben a második világháborút követő időszak nemzedéke megszervezte magát – Aron (1938) és az *Introduction à la philosophie de l'histoire* [Bevezetés a történelem filozófiájába] vagy Sartre (1976 [1943]) és a *Lét és semmi* –, és amelyet az egzisztencializmus lerántott a sárba (itt Jules Monnerot [1946] könyvére gondolok, amelyet még azok, gyakran „szociológusok” is teljes mértékben elfelejtettek, akik úgy ismételtetik, mintha azt hinnék, maguk találták ki, hogy a társadalmi tények nem dolgok [*Les faits sociaux ne sont pas des choses*]). Az 1970-es és 80-as évek új szereplőinek reakciója mindazoknak, akik akkoriban a mezőt uralták (például Foucault) – és akiket egy szociológiaellenes esszéíró halált megvetően bátor szociologizmussal a „68-as gondolkodás” képviselőinek nevezett²⁵³ –, szükségszerűen, a *restaurációnak* kedvező politikai konjunktúrát kihasz-

²⁵² Az antropocentrizmus számos formában tovább él, és ez, itt is ugyanúgy, mint másutt, eltorlaszolja az utat a tudomány előtt. Az embernek nehezebbé esik lemondania arról a korlátlan hatalomról, amelyet a társadalmi rend felett oly sokáig magának tulajdonított. [...] Noha a többi tudományból már sikerült kiirtani, ez a sajnálatos előítélet csökönyösen tartja magát a szociológiában.” (Durkheim, 1988 [1895]: 91.) (Ez az idézet a második kiadás magyarul meg nem jelent előszavából származik. – A ford.)

²⁵³ Utalás Ferry és Renault *La Pensée 68* (A 68-as gondolkodás) című könyvére (1988), amely az 1960-as évek értelmiségi nemzedékének” kritikai bestiáriuma kívánt lenni, amely nemzedéket a német filozófia nihilista irányzatai, „hiányos” alakváltozatának tekinti, amely szerepet vállalt „Európa és a nyugati értékek diabolizálásában”. Foucault-t a „francia nietzscheizmus”, Derridát a „francia heideggerianizmus”, Lacant pedig a „francia freudizmus” képviselőjének tekinti, míg Bourdieu-t a „francia marxizmus” zászlóvivőjeként állítja be.

nálva, az egyén és a személy, a Kultúra és a Nyugat, az emberi jogok és a humanizmus vélemezéséhez való visszatérését eredményezte.

Ezek a látszólagos konfliktusok, amelyek újságírókat és esszéisták is megmozgatnak, valamint a tudományos mező azon szereplőit is, akik szeretnének még nagyobb ismertségre szert tenni, elleplezik a valós szembenállásokat, amelyek csak ritkán kapcsolódnak, legalábbis közvetlenül, az „evilági” konfliktusokhoz. A teret, amelyben a kutató dolgozik, nem az „aktualitások” határozzák meg (Bourdieu, 1986a), legyen szó politikai vagy „értelmiségi” aktualitásokról, ahogyan mondani szokás, utalva mindarra, ami a heti- és havilapok könyvszemle rovataiban megjelenik: ez a tér viszonylag időtlen és teljes mértékben nemzetközi – Marx és Weber, Durkheim és Mauss, Husserl és Wittgenstein, Bachelard és Cassirer –, azok tere, akik szerepet vállaltak annak a problematikának a létrehozásában, amellyel a kutató foglalkozik, és amelynek igen gyakran semmi köze sincs azokhoz a problémákhoz, amelyeket azok vetnek fel maguknak – vagy a kutatónak –, akik a napi aktualitásokat lesik árgus szemekkel.

És ugyanez igaz a fogalompárok többségére is...

Ezek a fogalompárok jelentős részben azért ennyire szívósak, mert igazodási pontokként szolgálnak az egymással szemben álló táborok köré szerveződő mezőben e táborok számára. Annak, hogy ennyire gyakoriak és vehemensek, az az oka, hogy bizonyos értelemben olyan társadalmi terek szociológiai kifejeződései, amelyek kettős felosztások körül jönnek létre. És ha igaz, amit mondok, akkor ebből az következik, hogy nem elegendő megcáfolni egy ilyen fogalompárt annak felszámolásához – ez naiv és veszélyes intellektualista illúzió. A tiszta episztemológia gyakran eszköztelen, ha nem társul hozzá az episztemológia érvényességi feltételeinek szociológiai kritikája. Episztemológiai érvekkel nem lehet felszámolni egy olyan *Streitet* (vitát), amely az emberek kézzelfogható és elemi érdekein alapszik. (Úgy vélem, hogy amennyiben hátráltatni szeretnénk a társadalomtudományt, akkor ehhez elég lenne értelmetlen vitákat kezdeményezni, ahogyan az ember csontot dob a kutyának. Sajnos a francia mező hajlamos erre: alig van olyan *Streit*, amelyre rögtön rá ne vetné magát.)

De ez még nem minden. Ezek a látszólag tudományos fogalompárok és szembenállások azért képesek társadalmi antagonizmusokban gyökeret eresztetni, mert ebben a pedagógia is a segítségükre siet. Volt, hogy azt gondoltam

és mondtam, hogy a tudományos ismeretek fejlődése előtti legnagyobb akadály, legalábbis a társadalomtudományok esetében, maguk az oktatók. Tapasztalatból tudom (már harminc éve tanítok), hogy az oktatóknak egyszerű ellentétpárookra van szükségük a tanításhoz. Ezért ezek a fogalompárok nagyon célszerűek: kijön belőlük egy óravázlat, amelynek az első részében a harmóniaelméleteket (vagy a „mikro” megközelítést), a második részében a konfliktuselméleteket (a „makro” megközelítést), a harmadik részben pedig a saját elméletemet tudom tárgyalni. Van egy sor halott és rég eltemetett hamis vita (az irodalomtudományban például az internalista *versus* externalista elemzés, a „módszertanban” a kvalitatív *versus* kvantitatív megközelítés), amelyek csak azért lehetnek még mindig napirenden, mert az oktatóknak is meg kell élniük valamiből, mert óravázlatot és vizsgakérdéseket lehet belőlük írni.

Bár a szociológia szociológiája egyedül nem képes ezeket az erőket felszámolni – ekkor ismét abba a hibába esnénk, hogy az igaz gondolatok erejébe vetjük minden bizodalunk –, de azért meg tudja őket gyengíteni. Ez a szociológia a reflexivitás kifejllesztése révén arra figyelmeztethet bennünket, hogy amikor mondunk valamit, akkor nemcsak észérvek, hanem ügyek is vezérelhetnek bennünket. Ha létrehoznánk a tudós közösség olyan utópiáját, amelyben a szociológia szociológiája, vagyis „a lélek harcművészete” egyetemesen és azonos arányban hozzáférhető lenne mindenki számára, akkor az egész tudományos élet máshogyan nézne ki. De csak azzal a feltétellel, hogy nem jutunk Thersites sorsára.²⁵⁴ És láthatja, hogy annak, aki gyakorlati útmutatással áll elő, rögtön azt is meg kell mondania, hogy azt hogyan nem lenne szabad a gyakorlatban megvalósítani...

Hogyan lehet a társadalomtudományra sajátosan jellemző nehézségek megismerését olyan konkrét cselekvési vagy szervezeti formák kidolgozására felhasználni, amelyek képesek erősíteni a tudományos autonómiát és reflexivitást?

Ha lenne a reflexivitást elősegítő eszközöknek egy olyan kelléktára, amelyhez mindenki hozzáférhet, és amelyet mindenki használhat, akkor ez nagyban elősegítené az autonóm működést. A minimális episztemológiai kultúra hiánya is rámutat arra, hogy a kutatók mennyire hajlamosak saját gyakor-

²⁵⁴ Shakespeare *Troilus és Cressida* című művében Thersites egy katona, akit a *ressentiment* és az irigység felettese bírálatára készítet, és a történelem naivan finalista szemléletmódját képviseli. Ezt a szemléletmódot és a társadalomtudományra gyakorolt hatását Bourdieu az *Homo academicus*-ben elemzi (1984a: 13).

latukból elméletet faragni, noha ezek sokkal kevésbé érdekesek, mint az, ahogyan az elméletet a gyakorlatba átültetik. De a finanszírozás kérdéséről is szót kell ejtenünk. Más intellektuális tevékenységekkel, például a filozófiával szemben a szociológia drágának számít (és keveset hoz a konyhára). Könnyű tehát behajtani egy olyan utcába, amelyben egyik szerződés követi a másikat, amelyről már senki sem tudja, hogy a kutatás költségeit vagy a kutató saját szükségleteit hivatott-e inkább fedezni... Jó lenne kidolgozni a kutatásfinanszírozókkal (legyen szó közigazgatásról, alapítványokról vagy magánfinanszírozókról) való együttműködés racionális politikáját. Például episztemológiai reflexiókra és a politikai intuíción alapozva alapelvként le lehetne szögezni, hogy csak egy hasonló témában már elvégzett kutatás birtokában részesülhessen valaki támogatásban, és csak olyan problémákra, amelyek megoldására a kutatónak már vannak konkrét elképzelései. Így meg lehetne védeni az autonómiát, és nem lehetne senkire erőből vagy csellel valamilyen elvárást rákényszeríteni.

Egy másik alapelv: a kutatási tervbe bele kell venni a megvalósulásának tényleges feltételeit. Egy tökéletesen megszerkesztett kérdőív, kiváló hipotézisek egész sora vagy egy hibátlan megfigyelési protokoll semmisnek tekintendő, ha nem világos, hogy milyen feltételekkel lehet őket átültetni a gyakorlatba. Ezt a fajta tudományos realizmust azonban nem tanítják sehol, és a társadalomtudományok területére belépők többségének habitusában sincs spontán módon jelen. Több száz olyan figyelemre méltó kutatási tervet ismerek, amelyek aztán csődöt mondanak, mert nem vették figyelembe a papíron kidolgozott program megvalósíthatóságának társadalmi feltételeit. Röviden és általánosságban fogalmazva: meg kell tanulnunk, hogy hogyan ne váljunk a szociológia művelése közben a társadalmi erők játékszereivé.

Őn szerint a reflexivitás alkalmazása elősegíti a tudomány autonómiájának növekedését. Létezik azonban az autonómiának és a heteronómiának egy másik formája is, amely közvetlenül az akadémiai mezőn belüli egyes pozíciókból adódik. Anélkül, hogy fel kellene elevenítenünk a Lizenko-jelenséget vagy a Camelot-projektet,²⁵⁵ nyilvánvaló, hogy a tudományos mezőn belüli pozíciók

²⁵⁵ Sztálin a Mendel-féle örökléstanhoz képest „ideológiailag felsőbbrendű” proletár biológia képviselőjét, Trofim Lizenkót bízta meg a nyugati „burzsoá” tudománnyal szemben meghatározott sajátosan marxista és „szovjet” tudomány irányításával és képviselésével (Graham, 1990). 1948-ban hivatalosan is elítéli az örökléstant, amelynek következtében a Szovjetunió összes genetikusát elbocsátják állásukból, és közülük jó néhányat bebörtönöznek, majd ki is végeznek. A Camelot-projekt (Horowitz, 1967) egy nem nyilvános kutatási program volt, amelyet az Egyesült Államok Védelmi

nem azonos mértékben függetlenek a külső hatalmaktól. A Chicagói Egyetem (vagy a Collège de France) véglegesített professzorának megvannak a maga eszközei ahhoz, hogy megerősítse saját autonómiáját, erre azonban egy határozott idejű szerződéssel dolgozó fiatal oktatónak-kutatónak vagy egy kormánysszerv által fizetett kutatónak kevésbé van lehetősége.

Természetesen a reflexivitás önmagában nem képes garantálni az autonómiát. Értem, hogy mire utal a chicagói *full professor* példájával: arra, hogy bizonyos pozíciók, azok, amelyek annak státuszából adódóan függetlenséget biztosítanak, birtokosaik számára lehetővé teszik, hogy elküldjék a fenébe az evilági hatalmakat, miközben másoknak nincs meg ez a luxusuk. Arisztotelész ezt elegánsan így fogalmazta meg: „az erény gyakorlásához némi könnyedségre is szükség van”. A függetlenség erénye a kutatásban nem tud érvényre jutni, ha nem adottak a függetlenség társadalmi feltételei, és számos kutató számára egyenesen lehetetlen, hogy elküldjék a francba az államot vagy a magánfinanszírozókat (ami, tegyük hozzá, korántsem jelenti azt, hogy azok esetében, akik szembe mernek szegülni az állammal vagy a magánszponzorokkal, ez ne lenne érdem: rengeteg kutató, aki számára minden körülmény adott, hogy ezt megtehesse, nem teszi meg). Az autonómia nem lehetséges az autonómia társadalmi feltételeinek teljesülése nélkül, és ezeket a körülményeket az ember egyénileg nem tudja kiharcolni.

Végül az autonómiához szükséges egyik feltétel a specifikus autonóm tőke megléte. Egyrészt azért, mert a tudományos tőkét az önvédelem, a konstrukció, az érvelés stb. eszközei alkotják, másrészt azért, mert *az elismert tudományos tekintély megléte védelmet jelent a heteronómia csábításával szemben.* Ez a társadalmi törvény a kulturális termelés minden olyan mezőjében megfigyelhető volt, amelyeket eddig vizsgáltam (művészet, irodalom, vallás, tudomány stb.): a heteronómiát olyan ágensek csempészik be a mezőbe, akik az adott mezőre specifikusan jellemző tőke szempontjából alávetett helyzetben vannak.²⁵⁶ Ennek paradigmaticus példája Hussonet alakja Flau-

Minisztériuma indított az American University bevonásával 1964-ben annak feltérképezésére, hogy a periféria országaiban a lázadásoknak milyen társadalmi és kulturális gyökereik vannak. Chilei egyetemi oktatók és a chilei kormány tiltakozásának hatására Robert McNamara beszünteti a projektet, amely vitriolos viták tárgya lett az Egyesült Államokban az egyetemi világban.

²⁵⁶ „De vajon a társadalmi világban kinek áll érdekében, hogy legyen a társadalmi világgal foglalkozó autonóm tudomány?”, teszi fel a kérdést Bourdieu (1982b: 25–26). „Mindenesetre nem a tudományos értelemben leginkább nélkülözöknék: mivel strukturálisan hajlamosak arra, hogy a külső hatalmakkal kötött szövetségben, legyenek e szövetségek bármilyenek, a támogatást vagy a viszályzás lehetőségét keressék a belső versenyből adódó kényszerekkel és ellenőrzésekkel szemben, a

bert Érzelmek iskolájában (2001 [1869]). Hussonet sikertelen író, akit egy napon kineveznek a kulturális ügyek bizottságába, majd kormányzati pozícióját arra használja fel, hogy bosszút álljon egykori barátain. Ő a társaság leginkább heteronóm tagjai közé tartozik, aki a művészeti mező sajátos kritériumai szerint a legkevésbé sikeres, és így őt kísértik meg a leginkább az állam, a felsőbb társadalmi körök vagy a politikai pártok szíréhangjai.

Az, hogy a társadalomtudományoknak nem könnyű szakítaniuk a közvélekedésekkel és kialakítaniuk saját nomoszukat, nem kis részben abból adódik, hogy mindig vannak olyan emberek, akik, mivel tudományos szempontból alávetett helyzetben vannak, spontán módon mindig a már eleve adott konstrukciók mellett teszik le a garast, és abban érdekeltek, hogy lerombolják mások konstrukcióit, félreismerjék az ismertet, vagyis megpróbáljanak mindenkit visszakényszeríteni a rajtvonal mögé. Egyaránt jelen vannak a mezőn kívül és belül – és azok, akik a mezőn kívül vannak, nem tudnák érvényesíteni befolyásukat, ha nem lennének szövetségeseik a mezőn belül.²⁵⁷ A szociológiának azért is olyan nehéz kivívnia saját autonómiáját, mert azok, akik a közvélekedésekkel háznak, sosem esélytelenek az adott mezőben, mivel a közgazdászok által jól ismert törvény értelmében a rossz pénz mindig kiszorítja a jót.²⁵⁸

Az Ön megközelítésében a szociológia előtt tornyosuló sajátos akadályok, az a „sajátos nehézség, hogy egy tudománnyá váljon a sok közül” (Bourdieu, 1982b: 34), sokkal inkább a társadalmi erőkkel szembeni rendkívül nagy sebezhetőségéből adódik, és nem annyira abból, hogy jelentésteli cselekvéssel, olyan „szövegekkel” foglalkozik, amelyekhez nem annyira magyarázatra, mint inkább empátiára és értelmezésre lenne szükség, ahogyan azt a hermeneutikai irányzat is hangsúlyozza (Geertz, 1984 [1973]; Rabinow–Sullivan, 1979).

tudományos bírálókat mindig könnyű kézzel áldozzák fel a politikai denunciació oltárán. De az evilági vagy szellemi hatalom birtokosainak sem, akik egy viszonylag autonóm társadalomtudományban csak a félelmetes versenyt látják.”

²⁵⁷ „A szociológiára egyszerre két, egymással teljes mértékben ellentétes logika hat: egyrészt a politikai mező logikája, ahol a gondolatok erejét mindenekelőtt azoknak a csoportoknak az ereje határozza meg, amelyek azokat igaznak tekintik; másrészt a tudományos mező logikája, amely a legfejlettebb formájában csak, ahogyan Spinoza mondta, az igaz gondolat erejét ismeri és ismeri el.” Ebből az következik, hogy „az »exodikus« kijelentések, amelyek nem »valószínűk«, hanem »plauzibilisek« (a szó etimológiai értelmében, vagyis képesek lehetnek a többség *tapsát* [applause] kivívni)”, jelen lehetnek a tudományban, sőt, még a logikára épülő kritikát és az empirikus cáfolatot is képesek lehetnek túlélni (Bourdieu, 1991e: 376–377).

²⁵⁸ Ez az ún. Gresham-törvény. (A ford.)

Való igaz, hogy a társadalmi erővel szembeni védtelensége magyarázattal szolgál a szociológia sajátosságára és arra, hogy miért olyan nehéz saját tudományosságát kinyilvánítani, vagyis azt elérnie és elfogadtatnia. Ha ettől eltekintünk, akkor úgy gondolom, hogy a humán tudományok sajátlagosságával kapcsolatos mindenféle, Diltheyre jellemző skolasztikus diskurzus ellenére a társadalomtudományokra ugyanazok a szabályok érvényesek, mint a többi tudományra: koherens magyarázó rendszereket kell létrehozni, hipotéziseket és állításokat kell megfogalmazni olyan takarékos modellekbe rendezve, amelyek képesek egy sor megfigyelhető tényt empirikusan megragadni, és amelyeket más, a logikai koherencia, a szisztematikusság és a cáfolhatóság követelményének ugyancsak engedelmessé jobb modellek képesek lehetnek megcáfolni.²⁵⁹ Amikor kémikus, fizikus vagy neurobiológus barátaimmal beszélgetek, meglepődve tapasztalom, hogy az általuk végzett tevékenységek mennyire hasonlítanak az enyémre. A szociológus egy tipikus munkanapja, amelyet kísérleti tapogatózásokkal, statisztikai elemzésekkel, szakkikkek olvasásával és a munkatársaival folytatott beszélgetésekkel tölt, éppen olyan, mint bármelyik egyszerű tudósé.

A szociológia nehézségei pontosan abból adódnak, hogy azt várják tőle, hogy ne csak egy tudomány legyen a sok közül. Egyszerre túl sokat és túl keveset várnak tőle. És mindig túl sok az olyan „szociológus”, aki képes a leggrandiózusabb elvárásokat kiszolgálni. Ha összeszedném mindazokat a témákat, amelyekben az újságírók interjút kérnek tőlem, elborzadna: a lista a nukleáris háború veszélyétől a szoknyák hosszúságán, Kelet-Európa fejlődésén, a huliganizmuson és a rasszizmuson át egészen az AIDS-ig terjed. Az emberek olyan szerepet tulajdonítanak a szociológusnak, amely leginkább a prófétaéhoz hasonlatos, aki képes (látszólag) koherens és szisztematikus válaszokat adni a társadalmi lét minden problémájára. Ezt elvárni túlzó és tarthatatlan; semmi értelme ebbe a funkcióba bárkit belekényszeríteni.²⁶⁰

²⁵⁹ Bourdieu elveti, hogy „a szociológiának kitüntetett episztemológiai státusza” lenne. Ugyanakkor a Dilthey által képviselt dualizmus, amelyben szemben áll egymással a kultúra értelmző megértése és a természet oksági magyarázata, nem készíti Bourdieu-t arra, hogy a társadalom természettudományként tekintsen a szociológiára: „Ahelyett, hogy azt kérdeznénk, vajon a szociológia tudomány-e, vagy sem, és ha tudomány, akkor olyan-e, mint a többi, azt kell kérdeznünk, hogy a tudós közösségnek melyik az a szerveződési és működési módja, amely a leginkább elősegíti egy olyan fajta kutatás létrejöttét és fejlődését, amely tudományos ellenőrzésnek van alávetve. Erre az új kérdésre nem tudunk igennel vagy nemmel felelni.” (Bourdieu–Chamboredon–Passeron, 1968 [1973: 103].)

²⁶⁰ Bourdieu nem különösebben elnéző a társadalomtudományoknak azokkal a kutatóival szemben, akik „totális válaszok rendszerét kívánják adni az emberrel és az ő sorsával kapcsolatos végső kérdésekre” (Bourdieu–Passeron, 1968 [1973: 42]). Rámutat arra, hogy azok, akik „az állam hivatalosan felszentelt prófétájának” (Weber) jelmezt öltik magukra, túlterjeszkednek sajátos kompetenciáik

Ugyanakkor ezzel párhuzamosan megtagadjuk a szociológustól azt, amire pedig joggal formálhat igényt, nevezetesen a képességét arra, hogy pontos és verifikálható válaszokat adjon olyan kérdésekre, amelyeket képes tudományosan megkonstruálni.

A szociológia sajátos helyzete jelentős részben abból adódik, ahogyan a szociológiát az egyszerű emberek (és gyakran a szakértők is) elképzelik. Durkheim előszeretettel mondta, hogy a társadalom tudományának létrejötte előtt tornyosuló egyik legfőbb akadályt az jelenti, hogy ezekben a kérdésekben mindenki azt hiszi, hogy nála van a bölcsek köve. Például az újságírók, akik sosem vállalkoznának egy molekuláris biológiai vagy egy fizikai kérdés megvitatására vagy arra, hogy részt vegyenek egy fizikus és egy matematikus között zajló filozófiai vitában, előszeretettel vezetnek elő tudományos értekezéseket az állítólagos „társadalmi problémákról”, vagy foglalnak állást az egyetemi rendszer vagy az értelmiségi világ működésével kapcsolatos elemzés minőségét illetően anélkül, hogy csak halványan is felmerülne bennük, hogy ennek az elemzésnek mennyire sajátos *térjei* lehetnek (például a társadalmi és a kognitív struktúrák viszonyának a kérdése), amelyek, akárcsak minden tudomány esetében, a tudományos vita és kutatás autonóm történetének a produktumai. Eszembe jut például az az újságíró, aki a *La Noblesse d'État* megjelenésekor teljesen jóhiszeműen és, hozzá kell tennem, nagyon kedvesen felkért arra, hogy három percben érveljek a nagy iskolák *mellett*, az ENA egykori diákjait tömörítő szövetség elnökeivel szemben, aki pedig majd az *ellenérveit* fogja kifejteni... És nem értette, hogy miért nem álltam kötélnek. A tény, hogy a szociológia folyamatosan ki van téve az azonnali, közvetlen és laikus ítéleteknek, nagyon fontos társadalmi tény: akármelyik technokrata vagy politikus nyilvánosan állást foglalhat az újságokban vagy a televízióban egy olyan problémával kapcsolatban, amelyhez egyáltalán nem ért, anélkül hogy ezzel azt kockáztatná, hogy kinevetik vagy inkompetensnek tekintik.

A szociológiának azért olyan nehéz „elrugaszkodnia”, mert folyamatosan arra kéri, sőt utasítják, hogy mindenkit érintő kérdésekre adjon választ, amelyek olykor „életbevágó kérdések” (ahogyan Max Weber is mondja a próféciákkal kapcsolatban); és nem mindig állnak rendelkezésére az autonóm

határain, és igen gyakran sajátos értelmiségi érdekeik mozgatják őket a közérdek vagy az egyetemes „ügyek” szolgálatának látszata mögött (ezekről az ügyekről pedig gyakran kiderül, hogy csak az állam vezetőinek kérdésfelvetéseit tükrözik). A szociológiában megjelenő „prófétizmus kísértésének” episztemológiai kritikáját lásd Bourdieu–Chamboredon–Passeron, 1968 [1973: 41–43].

működés feltételei és mindazok a fegyverek, amelyekre ahhoz lenne szüksége, hogy ellen tudjon állni ennek az igénynek – ez a helyzet maga pedig abból adódik, hogy a szociológia a múltban a kereslet kiszolgálására volt kárhóztatva.²⁶¹ És ez azért is van így, mert nincs lehetősége eltántorítani, hitelteleníteni vagy kizárni azokat, akik az azonnali haszonszerzés reményében a lehető legkisebb költséggel, vagyis a szükséges – és nehéz – munka elvégzése nélkül kiszolgálják a keresletet, holott erre a munkára égető szükség lenne ahhoz, hogy a nagyközönség „társadalmi problémáit” át tudjuk alakítani valódi szociológiai problémákká, amelyekre tudományos megoldást lehet találni.

Az Ön szemében az értelmiségi mező autonómiájának védelme mindennél fontosabb...

Való igaz, meggyőződéses, eltökélt és eltántoríthatatlan szószólója vagyok a tudományos autonómiának. Ez egyesek számára meglepőnek tűnhet, de úgy gondolom, hogy az általam művelt szociológia nemigen vádolható azzal, hogy összejátszana a fennálló renddel. Meggyőződésem, hogy *a szociológiának magának kell saját keresletét és társadalmi funkcióit meghatároznia*. Egyes szociológusok úgy érzik, hogy muszáj valamivel saját szociológus létüket igazolniuk; úgy gondolják, az a feladatuk, hogy szolgáljanak. De mit vagy kit? A szociológiának mindenekelőtt meg kell erősítenie saját autonómiáját; mindig kínosan kell ügyelnie saját függetlenségére.²⁶² Ez az egyetlen lehetőség arra, hogy hatékony eszközökkel vértesse fel magát, és politikai szempontból is hatékony lehessen. Politikai hatékonysága ekkor saját, kimondottan tudományos tekintélyéből, vagyis saját autonóm működéséből fog adódni.²⁶³

²⁶¹ A *Questions de sociologie*-ban Bourdieu számba vesz még egyéb hátrányokat is, amelyek a társadalomtudományokat amiatt érik, hogy maguk is részt vesznek a nyilvános vitában: „A megafonok, politikusok, esszéírók, újságírók diskurzusával szembeni harcban a tudományos diskurzus minden szempontból hátrányban van: fejtegetései bonyolultak és lassúak, vagyis a tudományos diskurzus gyakran már csak a csata után érzékel meg a harctérre; szükségyszerűen bonyolult, és ez eltántoríthatja az egyszerű és elfogult lelkeket vagy egyszerűen csak mindazokat, akiknek nincs a birtokukban a dekódoláshoz szükséges kulturális tőke; elvont és személytelen, ami lehetetlenné teszi az azonosulást és a jutalmazó projekciók bármilyen formáját; és mindenekelőtt távolságot tart a közvélekedésektől és a spontán meggyőződésektől.” (Bourdieu, 1980b: 8.)

²⁶² „A társadalomtudomány csak úgy tud létrejönni, ha elutasítja azt a társadalmi igényt, hogy legitimációs vagy manipulációs eszközöket szolgáltatson. A szociológusnak – és ezt lehet, hogy bánta – semmilyen mandátuma vagy küldetése nincs azon kívül, mint amellyel önmagát saját kutatásának logikájából kiindulva felruhazza.” (Bourdieu, 1982b: 27–28.)

²⁶³ Bourdieu felfogásában nem feszül ellentét autonómia és szerepvállalás között. Sőt, éppen a tudományos és az állampolgári dimenzió „instabil ötvözete” az, ami a mai értelmiségit, ezt a „kétdi-

A tudományos mező autonómiájának megerősítése csak a tudományos mezőn belüli *racionális kommunikáció intézményi feltételeire* irányuló kollektív reflexiótól és cselekvéstől remélhető. Max Weber (1995 [1920–1922]) hangsúlyozza, hogy a hadviselésben a legjelentősebb fejlődés nem annyira a technikai találmányoknak, hanem sokkal inkább a szervezeti újításoknak; például a makedón falanxnak köszönhető. Hasonlóképpen, ha létrehozuk és megerősítjük mindazokat az intézményi mechanizmusokat, amelyek képesek a különböző nemzeti hagyományoknak az izolacionizmusra vagy az imperializmusra való hajlamát, a tudományon belüli uralomgyakorlás és intolerancia minden formáját ellensúlyozni és ezeket a kommunikáció és a konfrontáció nyíltabb formáival felváltani, akkor a társadalomtudományi kutatók képesek lesznek a lehető leghatékonyabb módon elősegíteni saját tudományuk fejlődését.²⁶⁴

Bármit mondjon is Habermas (1987 [1981]), a kommunikációnak nem léteznek történelmi korokon átívelő egyetemes tulajdonságai; ami viszont kétségtől létezik, azok a kommunikációnak azok a társadalmi szervezeti formái, amelyek elősegítik az univerzálisan érvényes tudás előállítását. Az erkölcsi szózat önmagában nem tud gátat szabni a „szisztematikusan eltorzított” kommunikációnak a szociológiában. Kizárólag az ész reálpolitikája lehet képes a kommunikációs struktúrák átalakítását elősegíteni azáltal, hogy egyszerre segít megváltoztatni azoknak a világoknak a működési módját, amelyekben a tudomány létrejön, valamint az e világokban egymással versengő ágensek diszpozícióit; vagyis azt az intézményt, amely ezek formálásában a legnagyobb szerepet játssza: az egyetemet.

A tudományos mezőnek az Ön által képviselt szemlélete impliciten a tudománytörténet egy olyan filozófiájára támaszkodik, amely egy másik nagy szembenállás, vagyis a racionalizmus és a historicizmus szembeállításának meghaladása mellett száll síkra, amely a német Methodenstreit [módszervita] lényegi prob-

menziós”, „paradox lényt” sajátosan jellemzi, aki történetileg az „egyetemesség céhes mozgalmához” kötődik (Bourdieu, 1989h).

²⁶⁴ Bourdieu három olyan kezdeményezésben is részt vett, amelyek az általa „valódi tudományos internacionalizmusnak” nevezett elgondolás megvalósítását voltak hivatottak elősegíteni. Ezek: a *Liber*, vagyis az „európai könyvszemle” megalapítása; „A gondolatok nemzetközi áramlása” címet viselő konferencia megszervezése, amelyre 1991 februárjában került sor a Collège de France-ban, és a határokon átívelő intellektuális párbeszéd európai kutatási programjának létrehozására irányult (Bourdieu, 1990e); végül James Colemanmel közösen a „Social theory for a changing society” című konferencia megszervezése, amelynek a Chicagói Egyetem adott otthont 1989 májusában (Bourdieu-Coleman, 1991).

lémája volt a 20. század elején, a Jürgen Habermas és a „posztmodernizmus” képviselői közötti vita pedig a mai ledgazása ennek.

Valóban úgy gondolom, hogy a tudomány tetőtől talpig történeti képződmény, anélkül hogy a történelemre lehetne redukálni. Vannak olyan történelmi körülmények, amelyek képesek elősegíteni a ráció kialakulását és fejlődését.²⁶⁵ Amikor azt mondom, hogy előnyben kell részesíteni a nyílt konfliktust (még ha az nem s teljes mértékben áll tudományos talajon) a hamis akadémiai konszenzushoz, a *working consensushoz* képest, ahogyan Goffman mondaná, akkor ebben az a meggyőződés vezérel, hogy lehetséges a ráció valamiféle politikáját megvalósítani. Úgy gondolom, hogy az ész nem az emberi szellem struktúrájában vagy a nyelvben, hanem történeti körülmények bizonyos típusaiban, a párbeszéd és az erőszakmentes kommunikáció bizonyos társadalmi struktúráiban gyökerezik. A történelem teszi lehetővé azt, amit Elias (2003 [1939]) szóhasználatát némiképp megváltoztatva *a tudományos civilizáció folyamatának* nevezhetünk, amelynek történeti feltételeit viszonylag autonóm mezők létrejötte jelenti, amelyeken belül nem minden eszköz használható fegyverként, amelyeknek megvannak a belső szabályszerűségeik, a kizárás és a befogadás hallgatólagos alapelvei és explicit szabályai, valamint a folyamatosan emelkedő belépési küszöb. A tudományos észjárás akkor jut érvényre, amikor ahelyett, hogy a gyakorlati ész erkölcsi normáiból vagy egy tudományos módszertan technikai szabányaiból fakadna, a saját használatukat szabályozni képes eszközökkel felvértezett stratégiák közötti, látszólag anarchikus versengés társadalmi mechanizmusában és az e mező működése által létrehozott és előfeltételezett tartós diszpozíciókban gyökerezik.²⁶⁶

Az ember egyedül nem képes a tudományos üdvözlésre. Ahogyan magunkban nem lehetünk művészek, ehhez ugyanis az kell, hogy részei legyünk a művészi mezőnek, úgy a tudományos ráció érvényesülését is a tudományos

²⁶⁵ Bourdieu felfogásában a tudományos mező egyszerre egy a sok közül és egy sajátos küzdőtér, amennyiben képes olyan produktumok (vagyis az aktuálisan igaznak tekintett tudás) előállítására, amelyek túlmutatnak saját létrejöttük körülményein. Bourdieu a „tudományos ráció történetének e sajátosságát” is elemzi (Bourdieu, 1991d), illetve szembeállítja a jogi mező működésével (Bourdieu, 1986c).

²⁶⁶ Bourdieu a transzcendentáliszmus minden formájával szemben a Kant és Hegel által felvetett problematika radikális történetesítése révén igyekszik a ráció és a történelem antinómiáját feloldani: „El kell ismernünk, hogy a ráció csak annyiban jut érvényre a történelemben, amennyiben a szabályozott versengés objektív mechanizmusai közé terelik, mivel ez a versengés képes az egyetemesség monopóliumára bejelentett érdekevértélt igényeket az egyetemesség előmozdításához való szükségszerű hozzájárulássá alakítani.” (1991d: 21–22.)

mező teszi lehetővé saját működési logikája révén. Bármit állítson is Habermas, az észnek is megvan a maga története: nem az égből pottyant az ölünkbe, hogy áthassa a gondolatainkat és a nyelvünket. A (tudományos vagy egyéb) habitus transzcendencia, de *történeti transzcendencia*, amely szorosan kötődik egy adott mező struktúrájához és történetéhez.

*Másképpen fogalmazva, ha beszélhetünk az értelmiségi szabadságáról, akkor ez a szabadság nem a descartes-i cogito tiszta szabadsága, hanem egy olyan szabadság, amelyet kollektíve vívtak ki a szabályozott kritika és vita terének történetileg beágyazott kialakítása révén.*²⁶⁷

Ezt az értelmiségiek csak igen ritkán ismerik fel; csoportként hajlamosak az egyediségben gondolkodni, saját üdvözlésüket pedig az egyéni felszabadulástól remélni, mint a beavatási folyamat végén a megvilágosodott bölcs. Túlságosan gyakran felejtik el, hogy az intellektuális szabadságnak politikai vetülete is van. Emancipatórikus tudomány csak akkor lehetséges, ha teljesülnek azok a társadalmi és politikai feltételek, amelyek a működését lehetővé teszik. Ehhez például meg kellene szüntetni az uralomgyakorlás hatását, amely eltorzítja a tudományos versenyt, mivel eleve kizár olyanokat is, akik méltók lennének a belépésre, de akiktől megtagadják azokat az ösztöndíjakat, amelyeket megérdemelnének, vagy megszüntetik a kutatási támogatásukat – ezek a cenzúra brutális formái, mégis mindennaposnak számítanak. Létezik a cenzúrának egy ennél is ravaszabb formája, az akadémiai szokásjog, amely arra kényszeríti a legújabb szellemeket, hogy idejük jelentős részét azzal töltsék, hogy minden egyes állításukhoz az összes lehetséges bizonyítékot mellékelik, az éppen érvényben lévő pozitivistákánonnak megfelelően, ami megakadályozza őket abban, hogy új megállapításokkal szolgáljanak, amelyek teljes körű igazolását egyébként másokra hagyhatnák. Amint arra az *Homo academicus*ben rámutattam, az akadémiai hatalom gyakorlása mindenekelőtt a mások időbeosztása feletti ellenőrzést jelenti.²⁶⁸

Az egyetemes szubjektum egy olyan történeti vívmány, amelyet nem lehetséges egyszer és mindenkorra megszerezni. Történelmi erőterekben zajló

²⁶⁷ A „kollektív értelmiségi” fogalmával Bourdieu egyszerre igyekszik szintetizálni és meghaladni a második világháború utáni két legfontosabb szerepvállaló értelmiségi modellt: a Sartre által megtestesített „totális értelmiségi” és a Foucault által képviselt „specifikus értelmiségi” modelljét (Bourdieu, 1989h).

²⁶⁸ Lásd „Temps et pouvoir” (Bourdieu, 1984a: 120–139).

történelmi harcok révén jutunk mindig egy kicsit közelebb az egyetemességhez (Bourdieu–Schwibs, 1985). A rációt akkor tudjunk egyre jobban érvényre juttatni, ha harcba szállunk érte; ha visszaüllesztjük a történelembe, ha a ráció reálpolitikáját képviseljük (Bourdieu, 1987h) például az egyetemi rendszer megreformálását célzó törekvések vagy olyan intézkedések révén, amelyek a kis példányszámú könyvek kiadását is lehetővé teszik, illetve ha felvesszük a harcot az áltudományos érvekkel a rasszizmushoz stb. hasonló problémák esetében.²⁶⁹

A szociológia bosszúságai vagy betegségei nagyrészt nem abból adódnak, hogy túlbecsüli saját képességét arra, hogy minden emberi gyakorlatot vizsgálati tárggyá tegyen, ideértve az egyetemességre igényt tartó gyakorlatokat is, például a tudományét, a filozófiát, a jogét, a művészetét stb.? Röviden: nem abból, hogy nem mindig képes megfelelni a saját magával szemben támasztott elvárásának, hogy „metaszinten” vizsgálódjon?

Mindez attól függ, hogy mit értünk „metaszintű” vizsgálódásokon. Az emberek a tudományos harcokban igen gyakran megpróbálnak „metaszinten” tevékenykedni abban az értelemben, hogy igyekeznek „mások fölébe kerekedni”. Ezzel kapcsolatban eszembe jut az etnológus W. N. Kellogg egyik nagyon szép kísérlete: összezárt majmokat egy helyiségbe, majd föléjük függesztett egy banánt, amelyet nem értek el; a majmok azonnal észreveszik a banánt, és elkezdnek ugrálni érte. Végül Sultan, aki a legokosabb közöttük, odalökdös egy kis cserkőfmajmot a banán alá, gyorsan felmászik a hátára, letépi a banánt, és megeszi. A többi majom ezt látva összegyűlik egy körben a banán alatt, egyik kezüket a magasba emelve, és várva arra, hogy mikor mászhatnak fel egy másik majom hátára (Kellogg és Kellogg, 1933). Ha belegondol, látni fogja, hogy ez a példa a tudományos viták egy jó részére érvényes: a viták igen gyakran terméketlenné bizonyulnak, mert a résztvevőknek nem az a céljuk, hogy megértsék egymást, hanem hogy felmásszanak a másik hátára. A szociológus hivatás egyik tudattalan mozgatója az, hogy a szociológia rendkívül jó eszközöket biztosít ahhoz, hogy „metaszintre” emelkedjünk. Úgy vélem, a szociológiának tudnia kell „metaszinten” elemeznie, *de mindig csak önmagához képest*. Saját eszközeit önmaga

²⁶⁹ Bourdieu-nek a politikához, különösen pedig a tudománypolitikához fűződő viszonyát az első rész 7. fejezetében tárgyaljuk.

megismerésére kell felhasználnia, valamint annak feltárására, hogy mit is csinál valójában. A „metaszintű” elemzés polemizáló alkalmazásától, amely kizárólag mások objektíválására szolgál, azonban tartózkodnia kell.

Ellenérveként felvethetné valaki, hogy a szociológia esetében vajon nem válik-e öncélúvá ez az önreflexió. Mi a garancia arra, hogy az értelmiségi világ önreflexiója valóban a társadalmi világ megalapozottabb tudományához fog vezetni, amely saját megalapozottságából fakadóan képes lehet jelentősebb politikai hatást kiváltani?

Ez az elemzés kétféle hatásra irányul, egyrészt a tudományosra, másrészt a politikaira, és az utóbbi az előbbiből következik. Az egyéni ágensekkel kapcsolatban már rámutattam arra, hogy a tudattalanság a determinizmust erősíti. Ugyancsak érvelnék amellett, hogy az értelmiségiek kollektív tudattalansága egy sajátos formája az értelmiség társadalmi-politikai erőkkkel fenntartott cinkos viszonyának. Úgy gondolom, hogy az értelmiségieknek az értelmiségi mezőt uraló determináló hatásokkal kapcsolatos vaksága, ebből következően pedig a gyakorlatuk az, ami magyarázatul szolgál arra, hogy kollektíve, a haladáspártiság köntösében, oly gyakran hozzájárulnak a fennálló rend fenntartásához. Tökéletesen tisztában vagyok azzal, hogy ez a megállapítás barátságtalan és megrázó, mivel ellentmond az értelmiségiek önképének, akik szeretik magukat felszabadítónak, haladónak – és különösen az Egyesült Államokban legalábbis semlegesnek, kötöttségektől mentesnek – gondolni. Való igaz, hogy gyakran álltak az alávetettek mellé – strukturális okokból, abból adódóan, hogy az uralkodók csoportján belül maguk is az alávetettek közé tartoznak.²⁷⁰ Ezt azonban sokkal ritkábban

²⁷⁰ Bourdieu számára az értelmiségiek (vagy általánosabban: a szimbolikus javakat előállítók: művészek, írók, tudósok, tanárok, újságírók stb.) „az uralkodó osztály alávetett csoportját” alkotják; vagy, hogy egy újabb keletű megfogalmazást idézzünk – amely Bourdieu szerint pontosabb –, az értelmiségiek a hatalmi mező alávetett pólusán helyezkednek el (Bourdieu, 1979a: 293–301, 321–336 és 362–364; 1987a: 172–174; 1989a: 373–385, 482–486; 1989h). „Uralkodó helyzetben vannak abból a szempontból, hogy az általuk birtokolt kulturális tőke, sőt, egyesek esetében az olyan nagy mennyiségben birtokolt kulturális tőke, amely már lehetővé teszi a birtokosaik számára, hogy a kulturális tőke fölött hatalmat gyakoroljanak, hatalmat és kiváltságokat kölcsönöz nekik”. Viszont „a politikai és gazdasági hatalom birtokosaihoz képest alávetett helyzetben vannak” (Bourdieu, 1987a: 172). Ellentmondásos helyzetük, vagyis hogy az uralkodók között alávetett helyzetben vannak, vagy a politikai mezővel homológ hasonlattal élve, a jobboldal baloldalát alkotják, magyarázza állásfoglalásaik ellentmondásosságát, mivel „a pozíciók homológiján alapuló szövetségek (egyrésztől a társadalmi térben alávetettek, másrésztől az uralkodó csoporton belül alávetettek között) mindig bizonytalanabbak és törékenyebbek, mint a pozíciók azonosságán, ebből adódóan pedig a habitusok azonosságán

tették meg, mint tehették volna, és még ennél is ritkábban annál, mint ahogyan hiszik.

Ez az oka annak, hogy Ön elutasítja a „kritikai szociológia” címkéjét? Mindig ügyelt arra, hogy távol tartsa magát bármitől, ami a „radikális” vagy a „kritikai” szociológia zászlaja alatt vonul harcba.

Ez pontosan így van. Sőt, azt is hozzáteszem, hogy fiatal szociológusként az egyik első reflexem az volt, hogy a frankfurti iskola egy bizonyos képével szemben határoztam meg magam.²⁷¹ Azt gondolom, hogy a politikai és morális alávetettség kollektív mechanizmusainak a figyelmen kívül hagyása és az értelmiségek szabadságának túlbecsülése hatására még a legőszintébben progresszív értelmiségek is meglehetősen gyakran váltak azoknak az erőkné a cinkosává, amelyek megtörésére törekedtek, dacára mindazon erőfeszítéseiknek, amelyek az intellektuális determinizmus kényszereitől való megszabadulásra irányultak. Mégpedig azért, mert saját szabadságuk túlbecslése hatására olyan harcokban is részt vettek, amelyek sikere irreális, de legalábbis kérdéses volt.

Amikor valaki az enyémhez hasonló pozíciókat veszi védelmébe, akkor ezzel azt is kockáztatja, hogy csalódást okoz a fiataloknak (a szó szociológiai értelmében, vagyis főleg a fiatal kutatóknak és a doktoranduszoknak). Minden értelmiségi arról álmodik, hogy ő lesz majd „a fiatalság megrontója”... Csalódottságot vált ki a fiatalokból, amikor az ember azt mondja nekik, hogy a lázadásra irányuló terveik még éretlenek, vagyis ábrándosak, utópisztikusak, a valóságtól elrugaszkodottak. A lázadó stratégiák egész skálája ilyenkor valójában csak imitálja és kiforgatja azt, amiből táplálkozik. Az értelmiségekkel kapcsolatos kutatásaim egyik célja, hogy rámutassak, a kettős játék vagy kettős beszéd hátterében gyakran az áll, hogy az érintettek rosszhiszeműen tekintenek az értelmiségi mezőbe való beágyazottságukra.

alapuló szolidaritás” (uo. 174). A püspökök sajátos ellentmondások hordozói, amelyek a hatalmi mezőn belüli alávetett uralkodókra jellemzők: világi hatalmat gyakorolnak a szellem birodalmában, ennek ellenére sem világi, sem spirituális autoritásuk nincs (Bourdieu – Saint Martin, 1982).

²⁷¹ „Mindig is meglehetősen ambivalens módon viszonyultam a frankfurti iskolához: a hasonlóságok nyilvánvalók, mégis némi indulatot éreztem a mindent magába foglaló kritika arisztokratizmusát látván, az ugyanis a nagy elméletek minden jellemző vonását magán hordozta, kétségkívül abból a célból, nehogy összepiszkítsa a kezeit az empirikus kutatás konyhájában” (Bourdieu, 1987a: 30). Bourdieu és a frankfurti iskola kultúraelméletének kritikai összevetését lásd Gartman, 1991.

Az értelmiségek rendkívül kreatívan leplezik sajátos érdekeiket. 1968 után például visszatérő motívum volt, hogy az értelmiségek egymástól kérdezték: „Jó, de milyen pozícióból beszélés? És honnan beszélek én?” A pszichoanalízis örökségét nyomokban magán viselő nárcizmus hamis vallomásai „fedő” szerepben tűntek fel a szó freudi értelmében, és lehetlenné tették a valós magyarázatokat, vagyis a beszélő társadalmi pozíciójának feltárását, különös tekintettel az egyetemi hierarchiában elfoglalt pozíciójára. Nem véletlen, hogy a mező fogalmát mindenekelőtt az értelmiségi és a művészi világra vonatkozóan dolgoztam ki.²⁷² Ezt a fogalmat azzal a tudatos céllal hoztam létre, hogy aláássam az értelmiségi nárcizmust és az objektivációnak ezt a különösen orcátlan szemfényvesztését, amely az objektivációt hol egyedivé teszi – és a pszichoanalízis erre a célra tökéletesen megfelel –, vagy általánossá, ekkor azonban az érintett egyén egy olyannyira tág kategória képviselőjévé válik, hogy teljes mértékben eltűnik a felelőssége. Ha azt mondom: „Én egy burzsoá értelmiségi vagyok! Egy mocskos patkány vagyok!”²⁷³ ahogyan Sartre előszeretettel utalt magára, akkor ennek szinte semmi következménye sincs. De ha azt mondom: „Én egy grenoble-i tanársegéd vagyok, aki éppen egy párizsi professzorral beszélget”, akkor nem tudom nem feltenni magamnak a kérdést, hogy vajon nem a két pozíció közötti viszony igazsága szólal-e meg rajtam keresztül.

Ha jól értem Önt, akkor a tudomány még mindig a legjobb eszköz a kezünkben az uralomgyakorlás bírálatára. Ebben Ön teljes mértékben a felvilágosodás projektjének követője (és élesen szembehelyezkedik a „posztmodernizmus” képviselőivel), amennyiben hangsúlyozza, hogy a szociológia, amikor tudományos formát ölt, már önmagában elősegíti a progressziót.²⁷⁴ Van azonban egy paradoxon abban, hogy Ön egyrészt kitérít a szabadság terének, a felszabadító

²⁷² Ennek első lenyomatai itt találhatók: Bourdieu, 1966a; 1971a; 1971c.

²⁷³ Ezzel a minősítéssel eredetileg Victor Kravcsenkót (1905–1966) illették közéleti ellenfelei a francia nyilvánosságban annak a pernek az idején, amely közte és a Francia Kommunista Párthoz közel álló *Les Lettres françaises* hetilap között zajlott 1949-ben Franciaországban: a lap a Szovjetunióból 1944-ben emigráló Kravcsenkót amerikai ügynöknek nevezte, amiért ő pert indított a lap ellen. Azáltal, hogy Sartre magára kezdi el alkalmazni a Kravcsenkóra vonatkozó közéleti minősítést, a sztálinistákkal való saját konfliktusára utal. (A ford.)

²⁷⁴ A Collège de France-ban tartott székfoglaló beszédének záró részében Bourdieu hangsúlyozza, hogy az intézmények és az ezek működését lehetővé tevő hitek szociológiája elfeltételezi „a tudományba vetett hitet”. A szociológus kétségkívül nem lenne képes „hinni abban, hogy lehetséges és szükséges egyetemessé tenni az intézmény alóli felszabadulást, amelyet a szociológia lehetővé tesz, ha nem lenne a szimbolikus hatalmak legkevésbé illegitim formájában, vagyis a tudományban” (Bourdieu, 1982b: 56, kiemelés – L. W.).

öntudatra ébredésnek a lehetőségét, és ez olyan történelmi lehetőségek előtt nyitja meg az utat, amelyeket korábban kizárt a szimbolikus uralom és a társadalmi világ doxikus felfogásából adódó félreismerés, másrészt viszont az, amit mond, meglehetősen kiábrándító, amennyiben már-már élehetetlenné teszi ezt a társadalmi világot, amelyben ugyanakkor nem szabad feladni a harcot. Nincs-e vajon erős feszültség vagy akár ellentmondás abban, hogy egyrészt olyan eszközöket kíván a kezünkbe adni, amelyekkel bővíthetjük a tudásunkat, ezáltal pedig a szabadság lehetőségét, másrészt viszont a társadalmi determinizmusok szerepével kapcsolatos túlságosan egyértelmű ismeretek demobilizáló hatással járhatnak?

Ahogy arra az *Homo academicus*-ben megpróbáltam rámutatni, a reflexivitás által biztosított eszközöket arra használom, hogy megpróbáljam a tudattalan által okozott torzításokat ellenőrzés alatt tartani, és hogy előrelépjek a gondolkodást eltorzító mechanizmusok feltárásában. A reflexivitás olyan eszköz, amelynek az a célja, hogy erősítse a tudományosságot, nem pedig az, hogy korlátozza a tudomány hatókörét, vagy aláássa a lehetőségét. Nem a tudományos ambíció elbátortalanítására irányul, hanem arra, hogy realitábbá tegye azt. Azáltal, hogy elősegíti a tudomány fejlődését, valamint a társadalmi világgal kapcsolatos tudásunk gyarapodását, a reflexivitás a politikai cselekvés felelősebb formáját teszi lehetővé mind tudományos, mint politikai szempontból. Bachelard (1993 [1938]) úgy fogalmazott, hogy „csak a rejtett dolgok tudománya tudomány”. A társadalomtudomány esetében ez a feltárás már eleve magában hordozza a társadalomkritika lehetőségét. Bár nem ez volt a cél, de a kritika annál hatékonyabb, minél hatékonyabb maga a tudomány is, vagyis képes hatékonyabban lehatolni a szimbolikus erőszak gyökeréig azáltal, hogy láthatóvá teszi azokat a mechanizmusokat, amelyek részben azért tudnak hatékonyan működni, mert félreismerik őket.²⁷⁵

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a reflexió nem a maga öröme végzett – „l'art pour l'art” – tevékenység. A reflexív szociológia képes hozzásegíteni az értelmiségieket ahhoz, hogy megszabaduljanak saját illúzióiktól – legelőször is attól, hogy nem táplálnak illúziókat, és legfőképpen magukkal kap-

²⁷⁵ Ha abból indulunk ki, hogy „csak a rejtett dolgoknak van tudománya”, akkor érhetővé válik számunkra, hogy a szociológia miért kötődik szorosan azokhoz a történelmi erőkhöz, amelyek mindenkor arra kényszerítették az erőviszonyok igazságát, hogy feltárulkozzon, még ha oly módon tette is ezt, hogy arra kényszerítette ezeket a viszonyokat, hogy egyre nagyobb mértékben legyenek kénytelen leplezni magukat.” (Bourdieu–Passeron, 1970: 12.)

csolatban nem –, de legalábbis meglehet az a negatív erénye, hogy nehezebbé teszi a szimbolikus uralom passzív és tudattalan kiszolgáltatását.

Erről Durkheim (1921 [1909]) *comte-i ihletettségű* szavai jutnak eszembe, amelyek értelmében „a szociológia azáltal, hogy kiterjeszti a tudományunkat, a cselekvési körünket is kiterjeszti”. De hadd térjek vissza a kérdésemhez: a reflexivitás kiábrándító hatása nem jár-e azzal a veszéllyel, hogy a szociológiát erre a „passzívan konzervatív attitűdre” kárhozzatja, amelytől már az *Année sociologique* alapítója is óva intett bennünket?²⁷⁶

A válaszom első szintje: ha csak annyi a veszély, hogy kiábrándítólag és elbizonytalanítólag hat az ifjúkori lázadásra, amely gyakran úgyis elmúlik az intellektuális ifjúkorral együtt, akkor nem hiszem, hogy ez nagy veszteség volna.

Most az Önre jellemző profétizmusellenességet²⁷⁷ hallottuk, és ez talán az egyik olyan vonás, amely az Ön munkásságát Foucault-étől megkülönbözteti.

Való igaz, hogy Foucault munkásságának van egy olyan vetülete – amely természetesen nem fedi le a teljes munkásságát –, amely egybeesik a fiataloknak a saját családjuk és az intézmények (iskola, kórház, elmeorvosintézet stb.) elleni lázadásával, amely intézmények a „fegyelem” megkövetelésével tovább viszik a családi nevelés feladatát, vagyis a társadalmi kényszer teljes mértékben kívülről érkező formáját. A fiatalok lázadása gyakran a legáltalánosabb társadalmi kényszerek szimbolikus tagadását vagy ezekre adott utópisztikus válaszokat jelentenek: megspórolják a sajátos történelmi formák és mindenekelőtt azon *különböző* formák kiterjedt elemzését, amelyeket a különböző társadalmi közegekből érkező ágensekre nehezdedő kényszerek öltenek, valamint figyelmen kívül hagyják a társadalmi kényszernek azokat az alakváltozásait is, amelyek a testek egyszerű „dresszírozásánál” jóval rafináltabb formában jelennek meg.²⁷⁸

²⁷⁶ A teljes Durkheim-idézet egyébként a következő üzenettel kezdődik: „A szociológia korántsem kényszeríti az emberre valamiféle passzívan konzervatív attitűdöt; éppen ellenkezőleg, már azáltal, hogy kiterjeszti tudományunk terét, cselekvési terünket is kiterjeszti.” (Durkheim, 1921 [1909]: 267.)

²⁷⁷ „Míg Bachelard szerint »minden kémikusnak le kell győznie a benne lakozó alkímistát«, úgy minden szociológusnak is le kell győznie magában a profétát, akinek a közönsége látni szeretné.” (Bourdieu–Chamboredon–Passeron, 1968 [1973: 42].)

²⁷⁸ Bourdieu itt Foucault-nak (1975) az egyének fegyelmező technológiák általi „dresszírozásával” kapcsolatos, a *Felügyelet és büntetés*-ben olvasható elemzésére utal, melynek célja az egyének „engedelmesebbé és hasznosabbá” tétele.

Természetesen az ember nem boldog attól, hogy ki kell ábrándítania a fiatalokat, már csak azért sem, mert lázadásukban van valami egészen őszinte és mély, mint például a fennálló rendnek vagy a megtört és lemondó felnőttek beletörődésének, az egyetemek képmutatásának és egy sor olyan dolognak való ellenszegülés, amelyeket jól érzékelnek, mert még nincsenek kiábrándulva, nem cinikusak, és a Franciaországban vagy másutt az én nemzedékemhez tartozók többségével ellentétben még nincsenek túl több palforduláson. Ahhoz, hogy az ember jó szociológus lehessen, talán egyszerre van szüksége olyan diszpozíciókra, amelyek a fiatalsághoz kapcsolódnak – ilyen például a szakításra, a lázadásra való hajlam vagy a társadalmi értelemben vett „ártatlanság” –, és olyanokra, amelyeket az időskorhoz szokás sorolni, mint a realizmus vagy a társadalmi világ kellemetlen vagy lehangoló valóságával való szembenézés képessége...

Való igaz, hogy a szociológia varázstalanít, azonban a tudományos és politikai realizmus, amelyet előfeltételez és megerősít, hozzásegít minket ahhoz, hogy ne szálljunk harcba ott, ahol nincs szabadság – ami gyakran csak alibiként szolgál a [sartre-i értelemben vett] rosszhiszeműséghez –, de felelősen cselekedjünk ott, ahol ez lehetséges.²⁷⁹ Ha igaz az, hogy a szociológia, és talán annak általam képviselt válfaja különösen, képes lehet a szociologizálásnak azt a formáját erősíteni, amely a társadalom vastörvényének való behódolásra biztat (noha a szándéka ezzel pont ellentétes), akkor úgy vélem, hogy az utópizmus és a szociologizálás között Marx által tételezett választási kényszer csalóka: a lemondó szociologizálás és a voluntarista utópizmus között ugyanis van hely az észszerű utópizmusra, vagyis a szabadság politikailag tudatos és racionális használatára, és ezt a szabadságot az teszi lehetővé, ha valóban megismerjük a társadalmi törvények és különösen azok érvényességének *történeti* feltételeit.²⁸⁰ A társadalomtudománynak az a politikai küldetése, hogy

²⁷⁹ „Szemben mindazokkal, akik sorszerűségeknek tekintik a társadalmi törvényeket, és ezt alibiként használják arra, hogy fatalista vagy cinikus módon visszavonulót fújjanak, érdemes emlékeztetni arra, hogy a tudományos magyarázat, amely lehetővé teszi a megértést, sőt a felmentést a felelősség alól, a változtatás záloga is egyben. Az, hogy jobban ismerjük az értelmiségi világot irányító mechanizmusokat, nem kell [...], hogy arra készítsen bennünket, hogy »levegyük az egyén válláról az erkölcsi felelősség nehéz terhét« [...] Ezzel szemben ez a tudás megtanítja az egyént arra, hogy ott keresse a saját felelősségét, ahol saját valós szabadsága is van, és hogy konokul álljon ellen az apró gyávaságoknak és renyheségeknek, amelyek hatására aláveti magát a társadalmi szükségzerűségnek, hogy harcba szálljon saját és mások opportunisták közönyösségével és a kiábrándult konformizmussal, amelyek megadják a társadalmi világnak, amit az kíván, vagyis a rezignált beletörődés és az engedelmes cinkosság apró kis semmiségeit.” (Bourdieu, 1984a: 14–15.)

²⁸⁰ „A társadalmi törvény olyan történeti törvény, amely addig marad fenn, ameddig hagyjuk hatni, vagyis addig, ameddig azok, akiket (gyakran tudtukon kívül) szolgál, képesek fenntartani a

egyszerre lépjen fel a felelőtlen voluntarizmussal és a fatalista szcientizmussal szemben, és hogy kidolgozza a racionális utópizmus körvonalait azáltal, hogy a valószínű ismerete birtokában elősegíti a lehetőséget. Erre a szociológiai, vagyis realista utópizmusra az értelmiség körében nagyon kicsi az esély, valószínűleg azért, mert kispolgári dolognak tarthatják, és nem tűnik a szemükben eléggé radikálisnak. A szélsőségek mindig sokkal divatosabbak, márpedig az értelmiségiek számára nagyon fontos a politikai cselekvés esztétikai vetülete.

Ezáltal Ön hátat fordít a politika egy olyan felfogásának, amely az értelmiségiek számára oly fontos, vagyis a racionális zoon politikon ideájának, akinek a szemében mindennél előbbre való a szabad akarat gyakorlása és az, hogy önjelölt politikai szereplőként léphessen fel.

Én némiképp máshogy fogalmaznék. Inkább azt mondanám, hogy ennek az ideának is megvan a maga története, és szerves részét képezi egy történeti projektnek. Azoknak, akik ebben a pózban tetszelegnek, tudniuk kellene, hogy ők valójában olyan nők és férfiak történeti örökösei, akik olyan történelmi körülmények közé kerültek, amelyek lehetővé tették számukra, hogy hozzájáruljanak a szabadság kismértékű növeléséhez (Bourdieu, 1989h). Mindenekelőtt azt kell figyelembe venniük, hogy e projekt előmozdításához szükség volt filozófiai karokra vagy szociológiai tanszékekre (ami az elidegenedés sajátos formáit is magába foglalja), arra, hogy hivatalos, az állam által elismert diszciplínákként a filozófiát vagy a társadalomtudományt feltalálják stb. Ahhoz, hogy az értelmiségi hatékony mítoszként létezhessen, aki felhatalmazva érzi magát arra, hogy állást foglaljon a dél-afrikai apartheidtel, a Közép-Amerikában vagy Romániában tapasztalt elnyomással vagy a nemek közötti egyenlőtlenségekkel kapcsolatban, szükség volt a párizsi kommunre, a Dreyfus-ügyre, Zolára és másokra.²⁸¹ Nem szabad szem elől tévesztetni, hogy a kulturális szabadság intézményei ugyanúgy

hatékony érvényesüléséhez szükséges feltételeket [...] Meg lehet próbálni időtlen törvényeket kőbe vésni, ahogyan a konzervatív szociológusok a hatalomnak a koncentrációra való hajlamával kapcsolatban ezt meg is teszik. A valóságban azonban a tudománynak tisztában kell lennie azzal, hogy nem tesz mást, mint tendenciaszerű törvények formájában rögzíti azt a logikát, amely *egy bizonyos játékra egy adott pillanatban* érvényes, és amely a játékban uralkodó helyzetben lévők malmára hajtja a vizet, akik képesek *de facto* vagy *de jure* meghatározni a szabályokat. Ebből következik, hogy amint egy törvényre rámutatnak, az harcok tétjévé válhat [...] A tendenciaszerű törvények feltárása az előfeltétele annak, hogy ezekkel szembe lehessen szállni.” (Bourdieu, 1980b, 45–46.)

²⁸¹ Az értelmiségi alakjának „történelmi feltalálásáról” és mint a mentális és társadalmi struktúrában legyökerezett „hatékony mítoszlól” lásd Charle, 1990; Pinto, 1984b.

társadalmi harcok eredményei, mint a társadalombiztosítás vagy a minimálbér (Bourdieu–Schwibs, 1985).

Mondhatjuk azt, hogy az Ön elemzési módszerében és az Ön által művelt szociológiában egyszerre van jelen a társadalmi világ elmélete és valamiféle erkölcsisége? Kibontható valamiképpen az Ön szociológiájából az, hogy az egyénnek hogyan kellene viselkednie?

Hajlamos lennék azt válaszolni, hogy igen is és nem is. Ha nem lépünk túl leírás és előírás ősi szembeállításán, akkor nem; ha viszont nem zárjuk ki e szembeállítás meghaladását, akkor azt mondanám, hogy igen. Valójában az általam művelt szociológiának azért van erkölcsi vetülete, mert tudományként működik. Ha igaz, amit állítok, ha igaz, hogy a meghatározottságoknak a tudomány által elősegített megismerése lehetővé teszi a szabadság egy formáját, ami egyszerre feltétele és függvénye valamiféle etikának, akkor az is igaz, hogy a társadalom reflexív tudománya is feltételez vagy magába foglal valamiféle etikát – amely ugyanakkor szcientista etika (talán mondanom sem kell, hogy az etikát nem csak erre lehet alapozni). Ebben az esetben a moralitást az a tudatosulás teszi lehetővé, amelyet a tudomány bizonyos körülmények között képes elősegíteni.

A szociológiának nem sok hasznát vesszük, amíg megmarad egy nagyon elvont és formális szinten. Amikor azonban leereszkedik a valós élet egészen mindennapi problémáig, akkor olyan eszközt jelent, amelyet az emberek saját, már-már klinikai céljaikra is fel tudnak használni. A szociológia némi esélyt ad arra, hogy megértsük a játékot, amelyet játszunk, és csökkenteni tudjuk a mező erőinek kényszerítő hatását, amelyben mozgunk, ahogyan a bennünk munkáló inkorporált társadalmi erőkét is.²⁸² Nem állítom, hogy a szociológia képes lenne megoldani a világ összes problémáját, távol álljon tőlem, lehetővé teszi ugyanakkor azoknak a területeknek a körvonalazását, ahol van némi szabadságunk, és azokét is,

²⁸² A szociológuson mint történetileg beágyazott történeti ágensen, társadalmilag meghatározott társadalmi szubjektumon keresztül a történelem, vagyis a társadalom, amelyben ez a történelem tovább él, átmenetileg visszafordul önmaga felé, reflektál saját magára; és a szociológusnak köszönhetően az összes társadalmi ágens egy kicsit többet megtudhat arról, hogy ki ő és mit csinál. Ezt a feladatot azonban a legeslegutolsóként bízzák a szociológusokra azok, akik a félreismerésből, a tagadásból és a tudás elutasításából hasznót húznak.” (Bourdieu, 1982b: 29.)

ahol nincs. Így az ember nem pazarolja el az energiáját a harcokra ott, ahol nincs semekkora mozgástere.²⁸³

Úgy gondolom tehát, hogy a reflexív szociológia morális célokat is szolgál. A szociológia nem arra való, hogy másokat támadjunk vele, hogy másokat a redukálás szándékával objektiváljunk, perbe fogjunk, befektítsünk, mondván: „ilyen és ilyen származású”. Épp ellenkezőleg, lehetővé teszi a világ megértését, megragadását, vagy hogy Francis Ponge egy általam igen kedvelt kifejezésével éljek, „szükségeltetést” (Bourdieu, 1986e) – ami semmiképp sem feltételezi azt, hogy ezt a világot ebben a formában szeretni vagy konzerválni kellene. Megérteni egy társadalmi térben mozgó ágens viselkedését, ez annyit jelent, mint megérteni azt a szükségszerűséget, amely meghatározza a cselekvését, szükségessé tenni azt, ami első ránézésre esetlegességgnek tűnt. Ez nem a világ igazolását jelenti, hanem azt, hogy megtanulunk elfogadni egy sor olyan dolgot, amelyek különben elfogadhatatlanok lennének.²⁸⁴ Természetesen mindig észben kell tartanunk, hogy a társadalmi tolerancia e formájához való hozzáférés feltételei nem egyetemesen adóttak, és hogy azt nem szabad elvárunk olyanoktól, akik nem férnek hozzá. Antirasszizmusnak lenni például igen dicséretes dolog, de nem lehet több képmutatásnál, amennyiben ezzel párhuzamosan nem harcolunk az azokhoz a társadalmi feltételekhez – lakhatáshoz, oktatáshoz, munkához stb. – való egyenlő hozzáférést, amelyek lehetővé teszik, hogy valaki antirasszista lehessen.

Azáltal, hogy magunkra alkalmazzuk a reflexív szociológiát, lehetőség nyílik a szabadság valódi helyeinek körvonalazására és egy józan, gyakorlati, kis léptékű morál kialakítására, amely hozzáigazodik az emberi szabadság – általam nem túlságosan tágnak tartott – korlátaihoz. A mezők olyan világok, amelyekben a dolgok szüntelenül változnak, és sosem teljes mértékben előre determináltak. Mégis sokkal nagyobb mértékben azok, mint

²⁸³ Bourdieu számára szabadság és szükségszerűség korántsem egymással szemben álló dolgok, amelyek egymás rovására törnek előre; chelyett kölcsönösen megerősítik egymást. Bourdieu (1980b: 77 és 44) a következőképpen fogalmaz: „Kétszemély, hogy azon túl, amit a szükségszerűség megismerése tesz lehetővé, létezne a szabadságnak más valódi formája”, majd hozzáteszi, hogy „minden látszat ellenére a társadalomtudomány azáltal biztosít több szabadságot, hogy a társadalmi világ törvényeinek jobb megismerésén keresztül minél pontosabban feltérképezi, hogy mi az, ami szükségszerű. A szükségszerűség megismerésében elért minden előrelépés egyszersmind előrelépés a szabadság lehetősége terén is.”

²⁸⁴ „A tudományos szemléletet kellene hirdetni, terjeszteni; ezt az egyszerre objektíváló és megértő szemléletmódot, amely, ha saját magára tekint vissza, lehetővé teszi számunkra, hogy vállaljuk, sőt, ha mondhatom így, visszaköveteljük magunkat, hogy követeljük magunknak a jogot arra, hogy azok lehessünk, akik vagyunk [...] Ez ahelyett, hogy bezárná a társadalom ágenseit sorsként, természetként felfogott »eredeti társadalmi létezésükbe«, lehetővé teszi számunkra, hogy büntudat és szenvedés nélkül vállalni tudják saját habitusukat.” (Bourdieu, 1980b: 42.)

szociológusi pályafutásom kezdetén gondoltam. Gyakran elámulok azon, hogy a dolgok milyen nagymértékben determináltak, és gyakran azt gondolom, hogy „ez lehetetlen, azt fogják az emberek gondolni, hogy túlzok”. És higgye el nekem, hogy ez nem tölt el semmiféle örömmel. Valójában úgy gondolom, hogy azért szúr ennyire szemet nekem a szükségszerűség, mert rendkívül elviselhetetlennek tartom. Egyénként kimondottan szenvedek attól, ha látom, hogy valakit a szükségszerűség vezérel, legyen szó védtelen emberekről vagy hatalmasokról.

*Az a kutatás, amelyet nemrégiben a „társadalmi szenvedés” tapasztalatával kapcsolatban elindított, számomra úgy tűnik, hogy a szociológia mint valamiféle társadalmi maieutika e morális felfogásából indul ki (Bourdieu, 1991a). Különösen érdekes benne, hogy a társadalomtudomány, a politika és az állampolgári erkölcs metszéspontjában helyezkedik el. És élénk tárja, hogy milyen is lehetne a szociológia valamiféle szókratikus funkciója, amely a társadalmi és politikai képviselőt meglévő formáiból adódó cenzúra „rövidre zárását” jelentené.*²⁸⁵

Az elmúlt egy évtizedben a politikai mező egyre nagyobb mértékben magára zárult, saját belső vetélkedései, sajátos játszmaí és tétjei felé fordult. A politikai felelősök saját, készséges technokratákból álló környezetük foglyai, akik szinte egyáltalán nem ismerik saját polgártársaik mindennapi életét, és akik mindenekelőtt saját tudatlanságuk mértékével nincsenek tisztában. A közvélemény-kutatások mágiájában bízva kormányoznak, a racionális demagógia ezen áltudományos technológiájában, amely csak olyan erőltetett kérdések által kicsikart válaszokkal képes szolgálni, amelyek a megkérdozettkben fel sem merülnek, vagy legalábbis nem ebben a formában, egészen addig, amíg nekik nem szegeznek ezeket a kérdéseket.²⁸⁶ Éppen ez ellen fogtam bele abba a feltáró kutatásba a szenvedéssel, a rossz közérzettel, a társadalmi nehezteléssel kapcsolatban, amelyek a közelmúltban tiltakozások különböző nem intézményesült formáit táplálták (az általános- és középiskolások, az ápolók, a tanárok, a vasutasok stb. körében), mint például az „iszlám fejkendő” körüli vita vagy a lakótelepek lepusztulásának hátterében

meghúzódo feszültségek, és amelyek a mindennapos diszkrimináció vagy visszavágás „privát politikáját” motiválják.²⁸⁷

Emmanuel Terray (1990) kimutatta, hogy a hippokratészi hagyományban a valódi orvoslás a láthatatlan betegségek kezelésével kezdődik, vagyis azoknak a tényeknek a megismerésével, amelyekről a beteg vagy azért nem tesz említést, mert nincsen a tudatában, vagy azért, mert elmulasztja őket felvetni. Ennek a kutatásnak az a célja, hogy a rossz társadalmi közérzetet látható tünetekké alakítsa, amelyekre így politikai megoldás adható. Ehhez azonban fel kell számolni az olykor abszurd vagy szégyenletes projekciós felületeket, amelyek mögé a szenvedés elrejtőzik, és segítséget kell nyújtani az embereket, akik a legkevésbé sem igazolható fantazmagóriákat vagy társadalmi gyűlöletet dédelgetik magukban (például a rasszizmust) ama szükségszerűen fájdalmas törekvésükben, hogy észrevegyék azokat a demoralizáló vagy degradáló, de legalább ennyire védhetetlen társadalmi folyamatokat, amelyek lázadásukat, aggodalmaikat vagy reménytelenségüket és a bennük fortyogó hihetetlen mértékű, de elfojtott erőszakot táplálják.

A kutatás azon az elgondoláson alapul, hogy a *legszemélyesebb dolog a legszemélytelenebb is egyben*, hogy a legbelsőbb drámák, a legmélyebben gyökerező rossz közérzet, a szenvedés legegényibb formái, amelyek nőket és férfiakat kínozni tudnak, objektív ellentmondásokra, a munkaerőpiac és a lakhatási lehetőségek struktúráiban rejlő ellentmondásos kényszerekre és követelményekre, az iskolarendszer kegyelmet nem ismerő ítéleteire vagy a gazdasági és társadalmi öröklési formák mechanikájára vezethetők vissza. A cél tehát hangot adni az elfojtott, ki nem mondott szavaknak azáltal, hogy olyan emberekkel beszélgetünk, akik jó „történészei” lehetnek az őket sújtó kórságnak, mivel a társadalmi tér „problémás területein” élnek, és „tapasztalati szakértőkkel”, vagyis a társadalmi problémákkal hivatásszerűen foglalkozókkal (szociális munkásokkal, szakszervezeti tagokkal, rendőrökkel, bírakkal stb.), akik a társadalmi világ neuralgikus pozícióit töltik be, és akik ebből adódóan két lábon járó lexikonjai e világ mindennapi működésének. Életútjuk és mindennapi társadalmi kereteik alapos megismerését követően nagyon hosszú és interaktív mélyinterjúkat készítünk velük, amelyek célja,

²⁸⁵ E kutatás eredményei a *La Misère du monde*-ban (Bourdieu et al., 1993) olvashatók. Az alkalmazott módszertant és a könyv megjelentetésének hátterében meghúzódo állampolgári szándékot a „Comprendre” [Megérteni] című fejezet (903–925. p.), valamint Bourdieu, 1992b ismerteti.

²⁸⁶ A közvélemény-kutatások társadalmi alkalmazásáról lásd Bourdieu, 1973b; 1987a: 217–224; Bourdieu–Champagne, 1989; Champagne, 1990.

²⁸⁷ Bourdieu ezt az elemzést viszi tovább és bővíti ki a családi házak piacának elemzésében, amelyben „a kispolgári nyomorúság egyik legfontosabb alapját” vizsgálja, pontosabban „mindazon nyomorúságokét, a szabadság, a remények, a vágyak ellen elkövetett merényleteket, amelyek a létet gondokkal, csalódásokkal, korlátokkal, kudarcokkal és, szinte szükségszerűen, melankóliával és nehezteléssel töltik meg.” (Bourdieu, 1990a: 2.) [Ennek bővebb kifejtését lásd in Bourdieu, 2000a.]

hogy hozzásegítse a kérdezetteket ahhoz, hogy felismerjék saját borzasztó drámáik vagy mindennapi bajaik gyökereit, és beszámoljanak ezekről. A cél az, hogy meg tudjanak szabadulni ettől a külső valóságtól, amely *Alien*ként bennük lakik és munkál, és belülről fogva tartja őket, megfosztva őket a kezdeményezés lehetőségétől. Az *Alien* egy olyan modern mítosz, amely jól szemlélteti azt, amit *elidegenedésnek* (*aliénation*) szokás nevezni, vagyis amikor valami idegen veszi át az irányítást a szubjektivitás fölött.

Konkrét példákat is tudnék említeni, de túl hosszú lenne. Csak annyit mondanék, hogy ezek az interjúk gyakran nagyon fájdalmas, embert próbáló élmények – a kérdezettek és a kutatók számára egyaránt (Bourdieu, 1991a). Nem fogom egyhamar elfelejteni a postai küldeményeket szortírozó fiatal nőt, aki Párizsban a rue d'Alleray-n dolgozik, és akivel egy este készítettünk interjút, a hatalmas és piszkos csarnokot, ahol háromnaponta két napot dolgozott este kilenctől reggel ötig, az előtt a hatvanhat rekesz előtt állva, amelyekbe a küldeményeket szét kellett válogatnia, és a déli akcentus ellenére is érezhetően mélabúval teli szavait, amikor az időben visszafelé haladva mesélni kezdte az életét, a hajnali utazásait az éjszakai műszak után egy távoli külvárosba a szűkös lakásába, „hazavágyódását”, ami ma már nem realitás stb. Az egyik dolog, ami ennek a kutatásnak az elindítására ösztönzött, az a naiv erkölcsi érzés volt, hogy nem hagyhatjuk, hogy az állami nemesség folytassa, amit elkezdett, az állampolgári felelősség teljes hiányával, és hogy elképzelhetetlen és elfogadhatatlan lenne, ha a társadalomtudományokkal foglalkozó kutatók nem avatkoznának közbe, természetesen saját diszciplínájuk határainak szem előtt tartásával (Bourdieu, 1992b).

Ez a kutatás szinte a módszertani doxa által meghatározott összes szabályt megszegi, és éppen ezért van némi esélye arra, hogy megragadjon valamit, amit a szokásos kutatások *definiáció szerint* figyelmen kívül hagynak. Úgy gondolom – vagy legalábbis remélem –, hogy ez a kutatás két, egyszerre tudományos és politikai funkciót is be fog tudni tölteni: egyrészt emlékeztetni fogja a kutatókat mindarra, amit a szokásos kutatások rutinja (nem beszélve a formális vagy formalizmusra hajlamos módszertani vagy elméleti feladatokról) figyelmen kívül hagy; másrészt felhívja a minket irányító technokraták figyelmét arra, amit a hivatalos politikai élet formálisan demokratikus eljárásai (különösen pedig a pártélet rítusai, a kongresszusok, a programok, az indítványok stb.), valamint a gazdasági előrejelzések formálisan tudományos alapjai és a közvélemény-kutatások elfeledtetnek velük: a

szenvedés új típusára és az igazságtalanságok új formájára, amelyek a nyilvánosságban nem kapnak teret a megnyilatkozásra.

7. AZ OBJEKTIVÁLÓ SZUBJEKTUM OBJEKTIVÁLÁSA

Őn a Collège de France-ban tartott székhogyaló előadásában úgy fogalmazott, hogy a szociológia „által tett minden kijelentést a szociológusra is lehet és kell is vonatkoztatni” (1982b: 8). Ezek szerint lehetséges Bourdieu-t a bourdieui szociológia szellemében elemezni? Meg tudja Ön saját magát magyarázni? És ha igen, akkor miért vonakodik olyannyira attól, hogy Pierre Bourdieu-ről mint magánemberről beszéljen?

Való igaz, hogy egyfajta szakmai éberség megakadályoz abban, hogy magamévá tegyek bizonyos egocentrikus pózokat, amelyeket az értelmiségi mező nemcsak elfogad, de még jutalmaz is, Franciaországban pedig különösen. Ennek a vonakodásnak egy másik oka is van. Azáltal, hogy az ember felfed magával kapcsolatban személyes információkat, vagyis saját magának tetsző képet fest magáról, a saját preferenciáiról, óvatlanságból muniációt szolgáltathat azoknak, akik a lehető legegyszerűbb fegyvert fordítják a szociológia ellen, jelesül a relativizmust. Nem nehéz egy relativista kézlegyintéssel elintézni mind az elemzés tárgyával, mind annak alanyával kapcsolatos szociológiai munkát, amely a tudományos diskurzus alapfeltétele („végül is ez csak X vagy Y véleménye, és mindezt vele, a tanítónő lányával, csak a féltékenységre és a neheztelezés mondatja” stb.²⁸⁸). A nekem szegezett személyes kérdéseket, gyakrabban, mint nem, a Kant által „hamis mozgatórugóknak” nevezett jelenség ihleti: az embereket csak annyiban érdekli az életutam vagy az ízlésem, amennyiben ezt felhasználhatják arra, hogy rákontrázzanak mindarra, ami őket abban, amit a társadalmi osztályokról és az ízlésről írok, zavarja.

²⁸⁸ Ennek az individualista és lekezelő leegyszerűsítésnek szemléletes példáját nyújtja Stanley Hoffman, aki a *La Distinction*-ról írt recenziójában elkeni a tudományos mező fogalmát: „Ha mindannyian egy osztályhabitus termékei vagyunk, akkor vajon hogyan lehetséges egyáltalán ennek a habitusnak a tudományos megfigyelése? Vajon Bourdieu elméleti rendszere képes az ő saját habitusát is megragadni? [...] Mi lesz akkor a tudományosságra törekvő igényével? Ez a vaskos kötet, amely kétértelműen sematikus és vitatható értelmezését adja a francia társadalomnak, valójában nem más, mint Pierre Bourdieu lepleződése és katarzisa.” (1986: 47, kiemelés – L. W.). E „partikularizáló leegyszerűsítés” megvilágító erejű elemzését találjuk Bourdieu-nak abban az írásában, amely azzal foglalkozik, hogy vajon a *La Distinction* mennyiben alkalmazható Japánra (Bourdieu, 1991g).

Szociológusi diskurzusomat szociológusi gyakorlatom elválasztja a személyes tapasztalataimtól, és ez a gyakorlat maga is részben társadalmi tapasztalataim szociológiájának az eredménye. Saját magamra szüntelenül elemzési tárgyként is tekintettem, de nem narcisztikus értelemben, hanem egy társadalmi kategória képviselőjeként. Semmi más nem irritál jobban másokat, mint amikor saját magamat elemzem – az *Homo academicus*-ben hosszú oldalakat szentelek saját magam elemzésének, és ez minden olyan szövegrészre igaz, ahol olyan társadalmi kategóriákat vonok elemzés alá, amelyekbe magam is beletartozom, például egy bentlakásos iskola diákjaként –, amikor azáltal, hogy magamról beszélek, közvetve róluk is elmondom az igazságot...

Borítékolni lehetett, hogy mivel az írásaimban ráirányítottam a figyelmet a társadalmi származás hatására, ez ügyben folyamatosan személyes kérdésekkel foglak bombázni, amelyeket igyekszem elhárítani, először is azért, hogy az egyediségnek – akár negatív formában – még a látszatát is elkerüljem, és talán azért is, hogy megvédjem diskurzusom és a saját magammal, vagyis Pierre Bourdieu-vel kapcsolatban tett felfedezéseim (ha mondhatom így) nehéz küzdelmek árán kivívott autonómiáját. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ez az egyéni ember ne lehetne objektiváció tárgya: *ahogyan mindenki*, úgy én magam is objektiválható vagyok, bizonyos dolgokat kedvelek, míg másoktól viszolygok, és ez nagyjából megfelel a társadalmi térben elfoglalt pozíciónak. Társadalmilag be vagyok sorolva valahová, és pontosan tudom, hogy a társadalmi osztályozási rendszerekben hova tartozom. Ha ismeri a munkásságomat, akkor a rám jellemző tulajdonságok egész sorát képes lehet e pozíció ismeretéből és abból levezetni, amit róla írok. Ehhez minden szükséges és elégséges eszközt rendelkezésre bocsátottam; a többit már nyugodtan rám lehet bízni...

Mondhatjuk, hogy az Ön szociológiája részben, anélkül hogy leegyszerűsíthetnénk erre, annak a „társadalmi konverciónak” a következménye, amely a társadalmi térben megtett útjából és a tanulmányaiból, különösen a filozófiáról a szociológiára való áttérésebből adódik?

Azt, amit szociológusként vagy etnológusként csináltam, legalább annyira képzettségem ellenében csináltam, mint annak köszönhetően. De ebből kéretek nem azt kiolvasni, hogy – ahogyan gyakran a művészek és az írók teszik – magamnak vindikálnám a nagy újító, a „teremtetlen teremő” stá-

tuszát, aki mindent csak magának köszönhet.²⁸⁹ Egyszerűen csak azt akarom mondani, hogy kénytelen voltam szakítani azzal az elméleti beállítottsággal, amely az École normale filozófushallgatójaként iskolai pályafutásomból következett volna, eközben viszont szüntelenül támaszkodtam saját filozófusi képzettségemre. Abban az időszakban, amikor tanulmányaimat folytattam, azok számára, akik „kiváló iskolai pályafutást” tudhattak magukénak, rangon aluliak lettek volna azok a bántón közönséges gyakorlati feladatok, amelyek a szociológia mesterségét jelentik (Bourdieu, 1989d). A társadalomtudományok két szempontból is nehéz helyzetben vannak: egyrészt a szociológus olyan ember, aki az utcán kérdéseket szegez az első szembejövőnek, meghallgatja őt, és igyekszik tőle tanulni. Ezt csinálta Szókratész is. Viszont azok, akik ma Szókratészt éltetik, a legutolsók közé tartoznak, akik hajlandók lennének megérteni és elfogadni a filozófuskirálynak a „hétköznapi” általi trónfosztását, amely nélkül nem létezhet szociológia.

Mondanom sem kell, hogy a szociológiára való áttérésem nem volt független társadalmi pályafutásomtól. Ifjúkorom döntő részét egy kis eldugott délnyugat-franciaországi faluban töltöttem. Az iskola mint intézmény által támasztott elvárásoknak viszont csak úgy tudtam megfelelni, hogy számos korai tapasztalatomtól és ismeretemről lemondtam, és itt nem csak a sajátos dialektusomról van szó... Az etnológia és a szociológia lehetővé tette számomra, hogy megbékéljek gyerekkori tapasztalataimmal, és úgy tudjam ezeket felvállalni, hogy közben, azt hiszem, semmit sem veszítettem el abból, amit gyerekkorom után tettem a magamévá. Ez azonban nem általános jelenség a társadalmi osztályt váltók körében, akiket gyakran erős rossz érzés vagy szegényen tölt el saját gyökereik és korai tapasztalataik miatt.²⁹⁰ A kutatásnak köszönhetően, amelyet 1960 körül ebben a faluban végeztem, többet tudtam meg magamról, mint az introspekcio bármilyen formája révén (Bourdieu, 1962a).

²⁸⁹ Ennek az ideológiának a bírálata lásd például Bourdieu-nak a „De ki teremtette a teremőket?” című írását (Bourdieu, 1980g: 207–221), valamint Flaubert irodalmi újításaiával kapcsolatos elemzését (1988f; 1992a).

²⁹⁰ Lásd például a *Strangers in Paradise: Academics from the Working Class* [Idegenek a paradicsomban: munkás származású egyetemi oktatók] (Ryan–Sackrey, 1984) című kötetben összegyűjtött élettörténeteket, valamint Nancy Rosenblum és Donald Cressey önéletrajzát (in Berger, 1990) – ezek mind az alsóbb társadalmi származású egyetemi oktatók által szerzett „rejtett osztálysebekről” szóló megrendítő beszámolók. Hoggart (1970 [1957]) a társadalomelemzés eszközeivel próbálja meg kibozgani ezeket az ellentmondásokat. Ernaux (1984) irodalmi formában és szemléletesen számol be erről a tapasztalatról. [Bourdieu (2004) szocioanalízisnek veti alá a társadalomban megtett útját és gyerekkorának társadalmi tapasztalatait, amelyek hatást gyakoroltak szociológusi hivatására.]

Flaubert-t olvasva rájöttem, hogy hozzá hasonlóan rám is mély benyomást tett egy másik társadalmi tapasztalat, az internátusé. Flaubert azt írja valahol, hogy „az, aki tízéves korára megjárta az internátust, már mindent tud a társadalomról”. Erving Goffman (1968 [1961]) az *Asylums* (Elmegyógyintézetek) című művében rámutatott arra, hogy a „bezártak” és a „bentlakók” hihetetlenül kreatív stratégiákat képesek kidolgozni annak érdekében, hogy kibújjanak valahogy a „totális intézmények” gyakran borzalmas kényszerei alól. Olykor elgondolkozom azon, hogy vajon hol tettem szert arra a kvalitásomra, hogy képes vagyok megérteni; sőt anticipálni olyan helyzetekből adódó tapasztalatokat, amelyekbe magam sosem kerültem, mint például a szalagmunka vagy a képzettséget nem igénylő irodai munka monoton rutinja. Azt hiszem, hogy fiatalkoromban és a társadalmi karrierem során, amely – és ez gyakran igaz a felfelé mobil emberekre – igen különböző társadalmi közegeken át vezetett, egy sor fényképet készítettem fejben, amelyeket a szociológiai munka segítségével elő tudok hívni.

És a hétköznapi életben továbbra is rögzíti magában ezeket a képeket?

Flaubert valahogy így fogalmazott: „Szeretném az összes életet megélni”. Pontosan értem, hogy mire gondolt: magunkévá tenni az összes lehetséges emberi tapasztalatot. Úgy gondolom, hogy az az egyik legnagyobb öröm, amellyel a szociológusi mesterség szolgálni tud, hogy betekintést nyerhetünk mások életébe. Emberek, akik halálosan unalmasnak tűnnek például a közös vacsorán, amikor az illendőség nem teszi lehetővé, hogy az ember komoly dolgokról beszéljen, vagyis saját magáról, a munkájáról stb., rögtön fellelkesülnek, amint a saját szakmájuk kerül szóba stb. Természetesen a mindennapokban nem elemzek mindig mindent szociológiai szempontból. De mégis, anélkül hogy ez tudatosulna bennem, továbbra is fényképeket készítek fejben, és ezeket később előhívom. Úgy gondolom, hogy az, amit intuíciónak szokás nevezni, részben ezekből a gyakran nagyon régi fényképekből táplálkozik. A szociológus tevékenysége ennyiben az író munkájára hasonlít (itt többek között Proustra gondolok): akárcsak az írónak, úgy a szociológusnak is az a feladata, hogy explicitté tegye azokat az általános vagy egyedi tapasztalatokat, amelyek rendszerint láthatatlanok vagy kimondatlanok maradnak.

*Őn felveti, hogy a szociológusok sokat meríthetnének olyan írókból, mint Faulkner, Joyce, Claude Simon vagy Proust (akire többek között a La Distinctionban is sokat hivatkozik). Nem gondolja, hogy irodalom és szociológia szükségszerűen szemben áll egymással?*²⁹¹

Természetesen van különbség a kettő között, de ezt nem áthidalhatatlan ellentétként kell elképzelni. Magától értetődik, hogy a szociológusoknak nem feladatuk, hogy az írókkal saját területükön versenyre keljenek, és nem is képesek erre. Ekkor ugyanis „naiv írókká” válhatnának abban az értelemben, ahogyan naiv festőkről szokás beszélni, mivel figyelmen kívül hagynák az irodalmi mező sajátos logikájából adódó kényszereket és lehetőségeket. Az irodalmi művekben azonban olyan jelzésekre és útmutatásokra bukkanhatnak saját kutatásaihoz, amelyeket a tudományos mezőben működő cenzúrák tiltanak számukra, vagy ellepleznek előlük²⁹² – főleg, ha az a helyzet, mint a társadalomtudományokban ma is, hogy a filozófia pozitívista irányzatának domináns hatása alatt kell tevékenykedniük. Ahogyan az is igaz, hogy az adatgyűjtésből vagy az adatelemzésből olyan diskurzusok bontakozhatnak ki, amelyek anélkül, hogy kimondottan „irodalmi” szándék vezetné őket, irodalmi hatást válthatnak ki, vagy hatásukra kérdések merülhetnek fel az írókban; ahogyan a fényképészet is kérdéseket vetett fel a festők számára a 19. század végén.

Azonban – és hadd ragadjam meg az alkalmat, hogy ezt kimondjam – az íróktól még ennél is többet tanulhatunk: ami engem illet, nekem sokat segítettek abban, hogy megszabaduljak azoktól a cenzúráktól és előfeltevésektől, amelyek a tudományos munka szcientista vagy pozitívista reprezen-

²⁹¹ Bourdieu sokat írt irodalomról és írókról, köztük Flaubert-ről, Faulkner-ről, Virginia Woolf-ról, Mallarmé-ról, Francis Ponge-ról, a belga irodalomról, olvasó és olvasmány viszonyáról, a képregényről, költészetről és az irodalmi mezőről általában (Bourdieu, 1975c; 1988f; 1987a: 132–143; 1985b; 1971b; 1983d; 1995a és 1995b; 1991h). Az 1970-es években Bourdieu egy kutatás-szeminariumot vezetett az École normale supérieure-ön az irodalomról, ahol számos doktori disszertáció és publikáció született (többek között Boltanski, Chamboredon, Charle, Ponton, Saint Martin és Thiesse tanulmányai, amelyek az *Actes de la recherche en sciences sociales*-ban jelentek meg). Azoknak az olvasóknak, akik elborzadnak a gondolatától, hogy az irodalom és a társadalomtudomány között milyen sok hasonlóság lehet, érdemes elolvasniuk Robert Nisbet (1976) *Sociology as an Ari Form* [A szociológia mint művészeti forma] című kiváló könyvét a klasszikus szociológia és az irodalom közötti hasonlóságokról mind a pszichológiai késztetéseiket és a történelmüket, mind pedig az ábrázolási technikáikat vagy kognitív céljaikat illetően. Ugyancsak érdemes elolvasni Mázlich (1989, 4. fejezet) könyvét a „panasz hagyományának” regénybeli szerepéről, amely háttérrel biztosított ahhoz, hogy megjelenhessen a szociológia forradalmi és egyetemi irányzata.

²⁹² Bourdieu (1990d [és 1998a]) Virginia Woolf regényeiből kiindulva világít rá arra, hogy maguk a férfiak miként élik meg a férfiuralmat.

tációjából adódnak. Néhány hónappal ezelőtt például egy gyerekkori barátom jött el hozzám, hogy személyes problémáiról beszéljünk, amelyeket nagyon drámaian élt meg, és amelyekkel kapcsolatban szeretne volna hallani a véleményemet. Elővezetett egy, ha mondhatom így, Faulkneri történetet, amelyből eleinte semmit sem értettem, noha szinte minden szükséges információ a rendelkezésemre állt. Néhány óra beszélgetés után elkezdtem megérteni: három vagy négy analóg és egymásba fonódó történetet mesél egyszerre: a sajátját; kapcsolatát a néhány éve már halott feleségével, akiről azt gyanította, hogy a bátyjával megcsalja őt; fia történetét és kapcsolatát a menyasszonyával, akit nem tartott eléggé „komolynak”; az anyja történetét, aki szótlán szemlélője volt ennek a két történetnek; valamint még néhány mellékszálát. Nem tudtam eldönteni, hogy a két központi történet, vagyis a sajátja és a fiáé közül (ez utóbbiban apa és fia viszonyának jövője volt a tét a gazdaság és a birtok jövőjével összefüggésben) melyik a kínzóbb; melyik fedte el a másikat, vagy tette lehetővé a sorok között a másik elbeszélését az analógián keresztül? Annyi bizonyos, hogy az elbeszélés logikáját az anaforák folyamatos ambivalenciája adta (sosem lehetett tudni, hogy a hím- vagy nőnemű személyes névmásokkal önmagára vagy a saját fiára, illetve a feleségére vagy a fia menyasszonyára utal-e éppen – ezek a szubjektumok ugyanis felcserélhetők voltak egymással, sőt, éppen ez a felcserélhetőség volt az egyik oka annak, hogy ilyen drámai volt a helyzete).

A beszélgetés világossá tette számomra, hogy mennyire mesterségesek a lineáris élettörténetek, amelyek az etnológusokat és a szociológusokat foglalkoztatják. És Virginia Woolf, William Faulkner, James Joyce vagy Claude Simon látszólag legformálisabb kutatásai is ma már sokkal „realistábbnak” (ha ennek a szónak van bármi értelme), antropológiai szempontból is sokkal valóságosabbnak tűnnek számomra, közelebbinek az idő tapasztalatának valóságához, mint azok a lineáris elbeszélések, amelyekhez a hagyományos regényeket olvasva hozzászoktunk. (Természetesen most a kutató vagy a tudomány perspektívájából tekintek a kérdésre, ugyanis magától értetődő, hogy az embernek joga van az irodalomtól más dolgokra is számítani – ahogyan én számítok is –, mint hogy egyszerűen láthatóvá teszi a „valóságot”...) Fokozatosan előtérbe került nálam egy sor, korábban elfeledett kérdés az életrajz természetéről²⁹³ és általában az interjúkészítés mint folyamat logikájáról, a

²⁹³ E kérdések programszerű kifejtését, köztük az élettörténetek lineáris felfogásának kritikáját lásd „L'illusion biographique” [Az önéletrajzi illúzió] (Bourdieu, 1986b). Ebben a szövegben Bourdieu „az élettörténet társadalmilag nem hozzáférhető atrefaktuma” helyett „a megtett út [trajectoire] fogal-

megélt tapasztalat időstruktúrája és a diskurzus struktúrája közötti viszonyról, és ezzel párhuzamosan a legitim tudományos diskurzus rangjára emeltem és tudományos publikálásra és vitára érdemesnek kezdtem tekinteni egy sor olyan nyersnek vélt dokumentumot, amelyeket korábban – inkább tudattalanul, mintsem tudatosan – kizártam a kutatásból.

Hasonlóképpen, Flaubert-rel kapcsolatos kutatásomban egy sor olyan problémával találkoztam, amelyekkel már ő is találkozott, és amelyekre választ is adott – például az egyenes beszéd, a függő beszéd vagy a szabad függő beszéd használatára, amelyek nagyon fontosak egy interjú átírásakor vagy publikálásakor. Egyszerűen úgy gondolom, hogy az irodalom, amellyel szemben számos szociológus már a kezdetektől szükségét érezte, de még ma is szükségét érzi annak, hogy saját diszciplínájának tudományosságát hangsúlyozza (ahogyan arra Wolf Lepenies (1990 [1988]) a *Les Trois Cultures* [A három kultúra] című művében is utal), több szempontból is a társadalomtudományok előtt jár, és érint egy sor olyan lényegi – például a narratológiával kapcsolatos – problémát, amelyeket a szociológusoknak is komolyan kellene venniük és meg kellene vizsgálniuk, ahelyett hogy tüntetőleg távolságot tartanak az általuk kompromittálónak tekintett kifejezési és gondolkodási formáktól.

Számos francia tudóshoz, többek között Durkheimhez, Sartre-hoz, Aronhoz, Foucault-hoz és Derridához hasonlóan Ön is a párizsi École normale supérieure diákja volt, amely hagyományosan a francia értelmiség „keltetőjének” számít. Ugyanakkor, és a La Noblesse d'État (1989a) ezt bőségesen bizonyítja, Ön az egyik legelszántabb kritikusa az elitiskoláknak, produktumaiknak és kiváltságaiknak. Azt írja, nem érzi úgy, hogy „teljes joggal értelmiséginek tekinthetné magát”, vagy hogy az egyetemi világban nem érzi „otthon” magát...²⁹⁴

mát mint egy adott ágens által egymás után elfoglalt pozíciók sorozatát” javasolja „egy olyan társadalmi térben, amely maga is kialakulóban és szüntelenül átalakulóban van. Megpróbálni elgondolni egy életet olyan egyedi és elszigetelt események láncolataként, amelyekben csak annyi a közös, hogy mind egy „szubjektumhoz kötődnek”, akinek kétségkívül csak a neve változatlan, legalább annyira abszurd, mint egy metrővel megtett utat a hálózat struktúrájának, vagyis a különböző állomások közötti objektív viszonyok objektív mátrixának a figyelembevétele nélkül megragadni. Az életrajzi eseményeket megannyi befektetés és helyváltoztatás határozza meg a társadalmi térben, vagyis, pontosabban fogalmazva, az adott mező tétjeit képező különböző tőkeformák eloszlási struktúrájának egymást követő állapotaiban.” (Bourdieu, 1986b: 71.)

²⁹⁴ „A legtöbb olyan kérdésnek, amelyet mindenekelőtt az értelmiségieknek teszek fel, akiknek oly sok válaszuk van, mégis oly kevés kérdésük, kétségkívül ott keresendő a gyökere, hogy idegennek érzem magam az értelmiségi világban. Azért kérdőjelezem meg ezt a világot, mert ő is megkérdőjelezz engem, és az alapjaira kérdezek rá, ami túlmutat a társadalmi kirekesztés pusztá érzésén: sosem érzem

Ezt életemben kétszer is határozottan éreztem: először, mikor az École normale diákja lettem, és másodszor, amikor katedrát kaptam a Collège de France-ban. Az École normale-on mindvégig eléggé rosszul éreztem magam. Itt arra utalnék, ahogyan Groethuysen (1983) leírja Rousseau megérkezését Párizsba,²⁹⁵ ami megvilágító erejű volt számomra. De Sartre előszavára is utalhatnék, amelyet Paul Nizan *Aden Arabie* című könyvének új kiadásához írt: szó szerint azt írja le, amit az École normale-on éreztem; ez is csak azt bizonyítja, hogy ebben a tapasztalatomban nem volt semmi egyedi, hiszen abból adódott, hogy milyen utat tettem meg a társadalmi térben.

Franciaországban ha valaki távoli vidékről származik, különösen, ha a Loire-től délre született, akkor ebből – *mutatis mutandis* – egy sor olyan sajátosság következik, amelyek nem sokban különböznek a gyarmati léttől. Az ebből adódó objektív és szubjektív kívülállás hatására az ember igen sajátos viszonyt alakít ki a francia társadalom központi intézményeivel, különösen az értelmiségi világgal. A társadalmi rasszizmus többé-kevésbé finom formáinak hatására az emberben óhatatlanul is kialakul egyfajta folyamatos szociológiai éberség és éleslátás; az, hogy valakit szüntelenül a különbségére figyelmeztetnek, olyan dolgokra irányítja rá a figyelmét, amelyeket mások valószínűleg nem látnak vagy éreznek. Egy szó, mint száz, való igaz, hogy magam is az École normale produktuma vagyok, aki ugyanakkor elárulta az École normale-t. Ahhoz viszont, hogy az ember leír hasson ilyen dolgokat az École normale-lal kapcsolatban, az École normale egykori diákjának kell lennie, különben azt fogják rá mondani, hogy csak az irigység beszél belőle...

Az Ön szóhasználatával élve, azt, amikor katedrát kapott a Collège de France-ban, vagyis Franciaország legnagyobb presztízsű tudományos intézményében, „társadalmi felszentelésként” lehet értelmezni. Hogyan hatott ez a kinevezés az Ön tudományos tevékenységére? Általánosabban fogalmazva, hogyan kamatoztatja az egyetemi világ működésével kapcsolatos ismereteit?

úgy, hogy joggal nevezhetném magam értelmiséginek, sosem érzem magam »orthon«; úgy érzem, hogy valakinek elszámolással tartozom – de hogy kinek, arról fogalmam sincs – mindazokról a dolgokról, amelyek tarthatatlan kiváltságokként tűnnek fel előttem.” (Bourdieu, 1980d: 76.)

²⁹⁵ Barnard Groethuysen (1880–1946) Dilthey és Simmel tanítványa volt, aki a tudományok közötti határokat áthágó történészként két nagy hatású könyvet is írt; az egyik a *Philosophie de la révolution française* [A francia forradalom filozófiája], a másik pedig a *Les Origines de l'esprit bourgeois en France* [A polgári szellem gyökerei Franciaországban] (Groethuysen, 1987 [1977]; 1983), emellett Jean-Jacques Rousseau intellektuális életrajzának és egyéb filozófiai antropológiai írásoknak is a szerzője.

Nem véletlen, hogy mikor megkaptam a kinevezésem a Collège de France-ba, akkor ez az időszak egybeesett a mélyreható kutatással arról, amit a felszentelés társadalmi mágiájának és „intézményi rítusoknak” nevezek (Bourdieu, 1981c; 1982a: 121–134; 1989a). Sokat gondolkoztam azon, hogy valójában mit is csinál egy egyetem mint intézmény, és emiatt szükségképpen az is érdekelni kezdett, hogy mit jelent az, ha valakit ily módon felszentelnek.²⁹⁶ Azért kezdtem el reflektálni arra, hogy mi az, amin keresztül megyek, hogy ezáltal bizonyos mértékű szabadságra tegyek szert azzal kapcsolatban, ami velem történik. Munkásságomat gyakran – szerintem tévesen – determinisztikusnak és fatalistának tekintik. De amikor valaki az értelmiség, a Collège de France és annak szociológiai elemzését végzi el a Collège de France-ban tartott székfoglaló beszédében, hogy mit is jelent székfoglaló beszédet tartani a Collège de France-ban, vagyis abban a pillanatban, amikor maga is részt vesz a játékban, mert a részesévé válik, akkor ezzel azt hangsúlyozza, hogy még ha nincs is lehetősége ettől teljes mértékben függetlenítenie magát, azért arra van lehetősége, hogy törekedjen rá...²⁹⁷ A szociológiát szocioanalízisnek tekintem, amely segített nekem megérteni és elfogadni olyan dolgokat (kezdve saját magammal), amelyeket korábban elfogadhatatlannak tartottam. Így tehát, hogy visszatérjek az Ön Collège de France-szal kapcsolatos kérdésére, úgy gondolom, hogy ha van egy kis esélyem arra, hogy ez a felszentelés nem jelenti a pályám végét, ezt annak köszönhetem, hogy sokat kutattam, mit is jelent a felszentelés. Sőt, azt is gondolom, hogy az autoritást, amelyet ez a felszentelés biztosít számomra, akár arra is felhasználhatom, hogy a szentesítés logikájával és hatásával kapcsolatos elemzéseimnek, amelyeket felszabadítóknak gondolok, még nagyobb autoritást kölcsönöznek.

Sajnos azonban a társadalmi világgal, különösen pedig az értelmiségi világgal kapcsolatos szociológiai elemzéseket mindig kétféleképpen lehet felhasználni: lehet *klinikai* céllal, például úgy, ahogyan arra a szocioanalí-

²⁹⁶ „A kulturális felszentelés a tárgyakat, személyeket és helyzeteket, amelyekre vonatkozik, mintegy előlépteti ontológiailag, amely egyfajta átlényegüléshez hasonlatos.” (Bourdieu, 1979a: vii.) A *La Noblesse d'État*-ban Bourdieu (1989a: 140–162, 533–539 és passim; lásd még Bourdieu–Wacquant, 1993) rámutat arra, hogy a szentesítés hatalma, vagyis a szent elválasztások és társadalmi hierarchiák létrehozásának képessége (mint például egy elitcsoport intézményesítése, amely nemcsak elkülönül, hanem elismerésnek örvend, és emellett még elismerésre méltóként is tekint önmagára) jelenti az „állam mágiáját” mint szimbolikus hatalmat.

²⁹⁷ Bourdieu székfoglaló beszéde, ahogyan már a címe is mutatja – *Leçon sur la leçon* –, egy beszéd volt a székfoglaló beszédéről. Kollégái, az ország tudományos tekintélyei és egy sor illusztris vendég előtt Bourdieu lerántja a leplet azokról a szertartásos mechanizmusokról, amelyek „szimbolikus értelemben végbeviszik a delegáció aktusát, melynek eredményeképpen az új mester szava a tekintély szavává, az általa mondottak pedig egy tekintélyszemély legitim diskurzusává válnak” (Bourdieu, 1982b: 7).

zissel kapcsolatban az imént már utaltam, amely a tudomány eredményeit olyan eszközöknek tekinti, amelyek hozzásegíthetnek bennünket önmagunk öntetszég nélküli megértéséhez; és lehet *cinikus*an, ami azt jelenti, hogy a társadalmi mechanizmusok elemzésére olyan eszközökként tekintünk, amelyek „sikeressé” tehetnek bennünket a társadalmi világban (ezt a felfogást képviselik a *La Distinction*nak azok az olvasói, akik a könyvet a társadalmi boldogulás kézikönyveként értelmezik), vagy segítenek az egyetemi mezőn belüli stratégiáinkat helyes irányba terelni. Magától értetődik, hogy ami engem illet, igyekszem a cinikus értelmezést aláásni és a klinikai megközelítést erősíteni. Az azonban bizonyos, hogy az értelmiségi vagy politikai harcok logikája a szociológia cinikus, főként polemikus alkalmazásának kedvez, ebben az esetben ugyanis a szociológia a szimbolikus harc rendkívül hatékony fegyvereként jelenik meg, szemben a klinikai alkalmazással, amely mások (és önmagunk) megismerését és megértését segíti elő.

Miért választotta végül a szociológiát a filozófia vagy a pszichoanalízis helyett? Talán mert úgy gondolta, hogy a társadalomtudomány hatékonyabb eszközöket tud nyújtani az (ön)megértéshez és az önazonossá váláshoz?

Ahhoz, hogy részletes választ tudjak adni erre a kérdésre, hosszú intellektuális szocioanalízist kellene végezni magamon.²⁹⁸ Mindenesetre úgy vélem, hogy figyelembe véve azt, aki társadalmilag voltam, figyelembe véve azt, amit esetemben a termelés társadalmi feltételeinek lehetne nevezni, a szociológia volt a legjobb, amit választhattam, ha nem is azért, hogy azt érezzem, összhangban vagyok az élettel, de legalábbis azért, hogy többé-kevésbé elviselhetőnek tartsam azt az életet, amelyet élnem adatott. Ebben a korlátozott értelemben, azt hiszem, sikeres volt a munkám: keresztülmentem egy olyan egyéni terápián, amely, remélem, egyúttal olyan eszközöket is adott a kezembe, amelyek valamennyire mások számára is hasznosak lehetnek.

Szüntelenül a szociológiát hívom segítségül ahhoz, hogy megpróbáljam a munkámat megszabadítani azoktól a társadalmi determináló tényezőktől,

²⁹⁸ Hogy mit jelent ez a szocioanalízis, azt Bourdieu több helyen is vázolta (1980a: 7–41; 1987a: 13–71 [lásd ugyancsak Bourdieu, 2004]). A filozófiáról a társadalomtudományokra való áttérésének megértéséhez fontos elem az a sajátos társadalmi-politikai és háborús helyzet Algériában, amelyben az végbemegy: minden jel arra utal, hogy az antropológia és a szociológia olyan értelmiségi hivatást jelentett a nemzeti felszabadítási harcok borzalmaival szembesülő fiatal hadköteles katonák számára, amelyeket politikailag hatékonyabbnak és erkölcsi szempontból megfelelőbbnek találtak az elvont és elméleti filozófiai vitáknál.

amelyek általában a szociológusokra nehezednek. Ugyanakkor egy percig sem gondolom, hogy én magam teljes mértékben független lennék ezektől a tényezőktől. Szeretném látni azt, amit nem látok, és folyamatosan azon gondolkodom, kissé megszállottan is, hogy melyik dobozt nem nyitottam még ki, milyen tényező került el a figyelmemet, amely továbbra is manipulál engem. Egyik értelmiségi hősöm Karl Kraus:²⁹⁹ ő azon ritka értelmiségiek közé tartozott, akik tényleges kritikáját adták az értelmiségnek, vagyis olyan kritikát, amelyet az intellektuális értékekbe vetett szilárd hit ihletett (nem pedig a *ressentiment* antiintellektualizmusa), és amely képes változást előidézni.

Úgy hiszem, hogy a szociológia, amikor reflexív, segít nekünk a *ressentiment* utolsó csírát is feltárni és kigyomlálni. Szemben azzal, ahogyan Scheler (1970 [1912]) gondolja, aki rémes dolgokat írt a nőkre jellemző *ressentiment*-ről, a *ressentiment* nem az alávetett ember uralkodó helyzetben lévővel szemben érzett gyűlöletének a szinonimája. Inkább arról van szó, ahogyan Nietzsche (1985 [1887]), a kifejezés atyja gondolja: a *ressentiment* az az érzés, amelyet az a személy érez, aki egy szociológiai értelemben megcsontkított embert – szegény vagyok, fekete vagyok, nő vagyok, eszköztelen vagyok – az emberi kiválóság modelljévé, a szabadság választott megtestesülésévé, *Sollenné*, fátummá emel, mégpedig az uralkodó helyzetben lévő iránt érzett tudattalan csodálat hatására. A szociológia megszabadít bennünket a szimbolikus visszajára fordítás e morbid stratégiától, mert arra kényszerít, hogy feltegyük magunknak a kérdést: „Nem azért írom ezt, mert...?” A lázadásom, az ironiám, a szarkazmusom, jelzőim retorikai virtuozitása, amikor a teniszező Giscard d’Estaing-t leírom (Bourdieu, 1979a: 233), nem az iránta táplált féltékenységeből adódik? Felfogásomban a *ressentiment* az emberi nyomorúság *par excellence* formája: a legborzasztóbb dolog azok közül, amelyeket az uralkodó az alávetettre kényszerít (az ural-

²⁹⁹ Karl Kraus (1874–1936) osztrák dramaturg, esszé- és szatíráíró egész életét az értelmiségiek (különösen pedig az újságírók) által a politikai és gazdasági hatalmakkal kötött kompromisszumok leplezésének szentelte. Alapítója és majd negyven éven keresztül az egyetlen szerzője volt a *Die Fackel* (Fáklya) című bécsi lapnak, amelynek hasábjain kíméletlenül leplezte le a kulturális termelés professzionalizálódásával járó ellenőrzési mechanizmusokat és cenzúrát. A provokáció technikáinak alkalmazásában párját ritkította (és ritkítja ma is): bírósági tárgyalások, álpeticíók, személyes támadások stb., amelyek az értelmiségi opportunizmus és az általa „újságírói banditizmusnak” nevezett jelenség leplezésére és elítélésére irányultak. (Michael Pollak [1981] „La sociologie en actes des intellectuels” [Az értelmiségiek gyakorlati szociológiája] című aprólékos elemzése számos párhuzamra rávilágít Kraus és Bourdieu-nak az értelmiségi világgal kapcsolatos álláspontja között.) Timms (1986) élethű életrajzi és intellektuális portrét rajzol a Habsburg-kori Bécsben élő Krausról; válogatott írásait és aforizmáit lásd in Kraus, 1976a; 1976b.

kodó helyzetben lévő legnagyobb kiváltsága mindenütt az, hogy strukturális értelemben mentes a *ressentiment*-től). A szociológia tehát a szememben a felszabadítás, ebből adódóan pedig az önzetlenség eszköze.

Végezetül, nem érdemes-e az Homo academicust valamiféle önéletrajzként, olyan szublimált törekvésként olvasni, amelynek célja, hogy Ön az egyetemhez fűződő saját viszonyját tudományosan is meg tudja ragadni, amely viszony magába sűríti a társadalmi térben megtett útjának hatásait, vagyis az önmagunk birtokba vételét eredményező nem narcisztikus reflexió példájaként? Mintha erre utalna az angol kiadás előszavában, ahol úgy fogalmaz, hogy ez a könyv „közvetve jelentős mennyiségben önanalízist is tartalmaz”.³⁰⁰

Inkább azt mondanám, hogy ez egy *anti*önéletrajz, amennyiben egy önéletrajz igen gyakran egy módja annak, hogy a szerző létrehozza saját mauzóleumát, amely kenotáfium is egyben.³⁰¹ Ez a könyv egyszerre kísérlet önmagam megismerésére és a társadalomtudományon belül a reflexió korlátainak megtapasztalására. Az önmegismerés közkeletű elképzelésével szemben, amely a rejtett egyedi vonások feltárását feltételezi, önmagunk legbelsőbb igazsága, a legkevésbé elgondolható elgondolatlanság annak a társadalmi pozíciónak az objektivitásában, a történetében is gyökerezik, amelyeket a múltban elfoglaltunk és a jelenben elfoglalunk.³⁰²

³⁰⁰ Az előszót Bourdieu azzal a megjegyzéssel zárja, hogy „a hely, amelyet a munkásságomon belül az egyetem mint intézmény meglehetősen sajátos szociológiája elfoglal, kétségkívül azzal magyarázható, hogy rendkívüli szükségét éreztem annak, hogy ahelyett, hogy önpusztító nehezítésbe menekülnék, racionálisan megragadjam az oblatús kiábrándultságát azokból az igazságokból és értékekből, amelyek iránt – az intézmény iránti elköteleződésből – elkötelezte magát.” (Bourdieu, 1988b: xxvi.) Másutt felvettem, hogy az *Homo academicus* az értelmiségnek címzett, *kollektív* önanalízisre való felhívásként lehet és kell értelmezni (Wacquant, 1990a).

³⁰¹ A mauzóleummal ellentétben a kenotáfium olyan üres síremlék, amelyből hiányzik a hálott teste. (A ford.)

³⁰² A *Le Sens pratique* hosszú szocioanalitikus előszava így végződik: „Szemben a perszonalista tagadással, amely, mivel elutasítja a tudományos objektivitációt, csak a fantázia vagy a képzelet szülte embert tudja létrehozni, a szociológiai elemzés, különösen akkor, amikor az osztályozási formák feltárásának etnológiai hagyományait követi, lehetővé teszi az én tényleges birtokba vételét a szubjektivitás, például a gondolkodás, az észlelés vagy az értékelés társadalmi kategóriáinak állítólagos helyét elfoglaló objektivitás objektivitása révén, amely kategóriák az objektívnek nevezett világ bármiféle reprezentációjának reflektálatlan gyökereit jelentik. Azáltal, hogy a szociológia arra kényszerít, hogy felfedezzük a belsődlegességekben a külsődlegességet, a ritkaság illúziójában a hétköznapiaságot, az egyedire való törekvésben a köznapit, nem egyszerűen rámutat a narcisztikus egoizmus csalárdságára; hanem, talán egyedülként, még ha csak a determináló tényezők tudatosításával is, elősegíti a létrehozását valaminek, ami egy szubjektumra emlékeztet, és akit máskülönb a világ erői alakítottak volna.” (Bourdieu, 1980a: 40–41.)

Ez az oka szerintem annak, hogy a *szociológus tudományos tudattalanjának* – a problémák, a gondolkodási kategóriák és az általa használt elemzési eszközök létrejötté explicitté tétele általi *feltárásaként* felfogott – társadalomtörténete a tudomány művelésének előfeltétele. És ugyanez érvényes a szociológia szociológiájára is. Úgy gondolom, hogy amennyiben az általam művelt szociológia bármiben is eltér a mostani és a múltbeli szociológiai felfogásoktól, akkor mindenekelőtt abban, hogy *szüntelenül visszafordítja önmaga ellen azokat az elemzési eszközöket, amelyeket kitermel magából*. Felvérteti magát a rá esetleg nehezedő társadalmi meghatározó tényezők megismerésével, különösen pedig mindazon kényszerek és korlátok tudományos elemzésével, amelyek abból adódnak, hogy az ember egy adott mezőben elfoglal egy meghatározott pozíciót, és hogy a társadalmi térben megtett egy bizonyos utat, mégpedig teszi ezt abból a célból, hogy ezek hatását közömbösíteni tudja.

A reflexivitás perspektívája nem azt jelenti, hogy lemondunk az objektivitásról, hanem éppen ellenkezőleg, azt a lehető legnagyobb mértékben kiterjesztjük azáltal, hogy megkérdőjelezzük a megismerő szubjektum kiváltságos szerepét, akit azzal, hogy esetében kizárólag a megismerés tiszta szándékát feltételezzük, önkényesen felmentünk az objektiváció feladata alól. Ez azt jelenti, hogy igyekszünk az empirikusan létező „szubjektumot” a tudományos „szubjektum” által megkonstruált objektivitás terminusaiban megragadni – például azáltal, hogy elhelyezzük a társadalmi téridő valamely pontján –, és így felvértetni magunkat azon kényszerek ismeretével és (lehetőségek) kezelési módjaival, amelyek a tudományos szubjektumra mindazonokon a szálakon keresztül hatni tudnak, amelyek őt az empirikus szubjektumhoz, az ő érdekeihez, késztetéseihez, előfeltevéseihez kötik, és amelyeket el kell vágnia ahhoz, hogy jól végezhesse a munkáját.

A megismerés klasszikus filozófiai felfogása hosszú ideje azt tanítja, hogy a szubjektumban kell keresnünk az objektív megismerés lehetőségfeltételeit és korlátait. A reflexív szociológia azt tanítja, hogy a tudomány által létrehozott tárgyban is keresni kell a „szubjektum” *társadalmi lehetőségfeltételeit* (a tevékenységét lehetővé tévő szkoléval és a problémák, fogalmak, módszerek stb. örökségével együtt), valamint objektivációs aktusainak lehetséges korlátait. Ez arra kényszerít bennünket, hogy kétségbe vonjuk az objektivitás hagyományos felfogásának abszolutista törekvéseit, anélkül azonban, hogy ez relativizmushoz vezetne: a tudományos „szubjektum” és tárgyának lehetőségfeltételei ugyanazt jelentik; a tudományos „szubjektumok” előál-

lításra társadalmi feltételeinek megismerésében bekövetkezett minden előrelépés megfelel a tudományos tárgy megismerésében bekövetkezett előrelépésnek, és megfordítva. Ez akkor érhető tetten a legjobban, amikor a kutatás magára a tudományos mezőre mint tárgyra, vagyis a tudományos megismerés valódi *szubjektumára* irányul.

A szociológiai gyakorlatot meghatározó társadalmi tényezők szociológiája nem számolja fel a társadalomtudomány alapjait, hanem az e tényezők-ről való lehetséges függetlenségünk egyetlen lehetséges kiindulási alapjának tekinthető. A szociológus pedig kizárólag akkor lehet képes a társadalmi világgal kapcsolatos megalapozott tudományt művelni, ha teljes mértékben kiaknázza ezt a szabadságot azáltal, hogy folyamatosan aláveti magát ennek az elemzésnek, és így ez a tudomány ahelyett, hogy az ágenseket a kérlelhetetlen determinizmus vasketrecébe zárná, olyan eszközöket nyújt számukra, amelyek hozzásegítik őket a potenciálisan felszabadító öntudatra ébredéshez.

III A REFLEXÍV SZOCIOLÓGIA ESZKÖZEI

(PÁRIZSI SZEMINÁRIUM)

Pierre Bourdieu

Nem sok hiányzik ahhoz, hogy össze ne tévesszem Descartes szabályait ennek a már nem is tudom, milyen kémikusnak az előírásaival: szerezz be mindazt, amit kell, tegye azt, amit kell, és akkor azt fogja kapni, amit kapni szeretett volna. Ne higgyen el semmi mást, csak ami teljesen nyilvánvaló (vagyis csak azt, amit hinnie kell): ossza fel a témát a szükséges részekre (vagyis tegye, amit tennie kell); kövesse a szükséges eljárást (vagyis az eljárást, melyet követnie kell); semmit se hagyjon ki a felsorolásból (vagyis soroljon fel mindent, amit kell): pontosan ezt teszik azok az emberek, akik szerint törekedni kell a jóra, és kerülni kell a rosszat. Mindez kétségkívül igaz; már csak a jó és a rossz kritériumai hiányoznak.

Leibniz: *Philosophischen Schriften*

I. ÁTADNI EGY MESTERSÉGET

Ma szeretném, kivételesen, valamivel explicitebbé tenni azokat a pedagógiai szándékaimat, amelyeknek megpróbálok érvényt szerezni ezen a kurzuson. A következő alkalommal arra fogok kérni minden résztvevőt, hogy mutakozzon be röviden, és néhány mondatban mondja el, mit kutat – mégpedig, és ez fontos, előzetes felkészülés nélkül, egyszerű formában. Nem kimunkált, vagyis defenzív és zárt előadást várok, amelynek általában (érthető módon) a kritikától való félelem mérséklése a célja, hanem egy világos és szerény előadást az elvégzett munkáról, a nehézségekről, a problémákról stb. A nehézségek a legáltalánosabb és legkönnyebben általánosítható dolgok a világon. Minden résztvevő számára megnyugtató lesz, hogy egy sor nehézség, amelyet saját kivételes ügyetlenségének vagy hozzá nem értésének tulajdonít, egyetemes jelenség; és minden résztvevő hasznára fognak válni a látszólag meglehetősen személyre szabott tanácsaim.

Szeretném mintegy mellékesen megjegyezni, hogy ama diszpozíciók között, amelyeket szeretnék Önökkel elsajátíttatni, ott van *a kutatás racionális vállalkozásként*, nem pedig misztikus keresésként való felfogása, amely-

ről az ember áradozni szokott, hogy megnyugtassa magát, azonban ezzel csak fokozza saját félelmét és aggodalmát. Ennek a realista (de korántsem cinikus) beállítódásnak a célja a befektetések megtérülésének a maximalizálása és az erőforrások optimális allokációja, kezdve rögtön a rendelkezésünkre álló idővel. Tudom, hogy a tudományos munka efféle megélésében van valami varázstalanító, és ellentmondhat számos kutató önképének. De talán ez a legjobb és egyetlen módja annak, hogy elkerüljük a súlyosabb kudarokat, például annak a kutatónak a többévnnyi önámítást követő kudarcát, aki több energiát fektetett abba, hogy megfeleljen a kutatásról, vagyis saját magáról a maga számára kialakított magasztos képzetnek, mint abba, hogy egészen egyszerűen végezze a munkáját.

A kutatásról szóló előadás a tökéletes ellentéte egy *show*-nak, egy bemutatónak, amelyben az ember célja, hogy megmutassa magát, hogy learassa a babérokat. Olyan előadásról van szó, amelyben az ember *feltárja magát mások előtt*, kockázatot vállal (hogy biztosak lehessünk abban, hogy nem lépnek működésbe a védelmi rendszerek, és hogy sikerül az énbemutatósi stratégiákat közömbösíteni, szeretnék élni a meglepetés erejével, vagyis minden előzetes értesítés nélkül fogok Önöknek szót adni, de ne aggódjanak, tiszteletben fogom tartani a bizonytalanságukat). Minél inkább feltárja magát az ember mások előtt, annál többet profitálhat a vitából, és annál jóindulatúbbak lesznek a kritikák és a tanácsok, ebben biztos vagyok. A legjobb módja annak, hogy „likvidálni” tudjuk a hibákat és a félelmet, amely e hibákat okozza, ha együtt tudunk nevetni rajtuk. Nemsokára meglátják, hogy erre gyakran sor fog kerülni...

Elő fog fordulni – minden bizonnyal már a következő alkalommal is –, hogy éppen zajló kutatásaimat ismertetem. Olyan kutatásokat fognak, ahogy mondani szokás, születés közben, vagyis zavaros, bizonytalan formában látni, amelyekkel rendszerint csak végleges formájukban szoktak találkozni. A *homo academicus* a befejezett formát szereti. Az akadémikus festőkhöz hasonlóan ő is eltünteti munkájáról az ecsetvonásokat, a javításokat, igazításokat. Volt, hogy nyugtalansággal töltött el, amikor felfedeztem, hogy festők, mint például Couture, aki Manet mestere volt, csodálatos vázlatokat hagytak hátra, amelyek közeli rokonságban voltak az impresszionista festéssel – amely éppen velük szemben jött létre –, és gyakran éppen azzal rontották el saját alkotásaikat, hogy azt hitték, a jól végzett, nagy műgonddal elkészített munka erkölcsé által megkövetelt

utolsó simításokat végzik, amely az akadémikus esztétikában öltött testet.¹ Ezeket a folyamatban lévő kutatásokat igyekszem kellő zavarossággal bemutatni – természetesen korlátok között, hiszen tudom, hogy társadalmilag nekem kevesebb jogom van zavarosnak lenni, mint Önöknek, hogy Önök ezt kevésbé feltételezik rólam, mint én Önökről feltételezni fogom, és bizonyos értelemben joggal (mindezt azonban csak egy olyan megkérdőjelezendő implicit pedagógiai ideálkép szem előtt tartásával teszem, amely többek között a tanítás minőségét a belőle lejegyzetek mennyiségével és érthetőségével méri).

A miénkhez hasonló szemináriumok egyik legfontosabb funkciója, hogy láthatóvá tegye Önök előtt, hogy *hogyan is zajlik a valóságban a kutatói munka*. Nem fogják látni az összes hibát, az összes ismétlődést, amelyek szükségesek voltak az ezeket már nem tartalmazó végleges átirat elkészítéséhez. Azonban a film, amelyet felgyorsítva látni fognak, bepillantást kell hogy engedjen Önöknek abba, hogy mi történik egy műhely meghitt légkörében – a *quattrocento* mesteremberének vagy festőjének a műhelyében: az útkeresésekkel, a zsákutcákkal, a megtorpanásokkal stb. együtt. Többé-kevésbé tapasztalt kutatók mutatják majd be kutatásuk tárgyát, amelyet megpróbáltak megkonstruálni. Kollégáik kérdéseket intéznek majd hozzájuk, én pedig, jó öreg „mesterlegényként”, ahogyan a céhes „mesterségek”² esetében mondani szokás, megpróbálom az Önök javára fordítani mindazt a tapasztalatot, amelyre korábbi próbálkozásaimnak és hibáimnak köszönhetően szert tettem.

A társadalomtudományok művelésének legmagasabb fokát számomra az jelenti, amikor az ember képes „elméletinek” nevezett igen fontos tétet jól körülhatárolt és gyakran látszólag teljesen jelentéktelen vagy akár nevetséges „empirikus” kutatási tárgyakon keresztül érvényre juttatni. Túlságosan is hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy egy kutatási tárgy társadalmi vagy politikai jelentősége már önmagában elegendő a vele kapcsolatos diskurzus megalapozásához. Kétségtávol ez az oka annak, hogy azok a szociológusok, akik hajlamosak kutatási tárgyak fontosságával mérni

¹ Annak történeti elemzését, hogy az impresszionista festészet kibontakozása milyen szimbolikus forradalmat eredményezett Franciaországban a Második Császárság idején, lásd Bourdieu, 1987g.

² William Sewell Jr. aprólékosan nyomon követi a mesterség (*métier*) szó jelentését az Ancien Régime idején (1980: 19–39). A 18. századi franciaországi céhes nyelvhasználat általa adott tömör jellemzésében már megjelenik a szociológusi mesterség két lényegi vetülete, összhangban azzal, ahogyan Bourdieu is elképzei: „A különböző mesterségeket űzők a fizikai erőfeszítés vagy munka, illetve a művészet és az intelligencia metszéspontjában helyezkedtek el.”

saját fontosságukat, például azok a kutatók, akik manapság az állammal vagy a hatalommal foglalkoznak, gyakran nem sok gondot fordítanak a módszertani eljárásokra. A valóságban azonban az számít, hogy egy *kutatási tárgy konstrukciója* mennyire nyugszik szilárd alapokon. És egy gondolkodási módszer hatékonysága mindennél jobban megmutatkozik abban, hogy mennyire képes a társadalmi szempontból legjelentéktlenebb tárgyakból tudományos kutatási tárgyat létrehozni (ahogyan például Goffman tette a *face-to-face* interakciók apró részleteivel), vagy, ami végső soron ugyanazt jelenti, mekkora mértékben képes egy társadalmi szempontból fontos tárgyat tudományosan újrakonstruálni azáltal, hogy teljesen váratlan perspektívából veszi szemügyre – ezt próbálom megmutatni például akkor, amikor az *igazolás* (rokkantsági igazolás, képesítő igazolás, orvosi igazolás stb.) nagyon konkrét elemzéséből kiindulva megpróbálom megérteni a szimbolikus erőszak állami monopóliumának egyik legfontosabb következményét.⁴ Ebben az értelemben a szociológus ma ugyanabban a helyzetben van, *mutatis mutandis*, mint egykoron Manet vagy Flaubert volt, akik, hogy teljes mértékben ki tudják bontakoztatni a valóságkonstrukciónak azt a módozatát, amelyet maguk találtak ki, kizárólag a társadalmilag jelentősnek tekintett személyekkel és dolgokkal foglalkozó akadémikus művészetből (másképpen: a „pompás művészetből”) hagyományosan kirekesztett tárgyakra kezdték el alkalmazni – kivívva ezzel maguknak a „realista művész” megnevezést. A szociológus tehát nyugodtan saját zászlajára tűzheti Flaubert jelmondatát: „Jól megírni a középserűt.”

Képesnek kell lenni a *nagyon elvont problémákat teljes mértékben gyakorlati tudományos műveletekké alakítani*, ami, majd látni fogják, igen sajátos viszonyt feltételez azzal, amit „elméletnek” vagy „empíriának” szokás nevezni. Ebben a vállalkozásban az elvont elveknek, ahogyan például a *Le Métier de sociologue*-ban [A szociológusi mesterség] (Bourdieu–Chamboredon–Passeron, 1968 [1973]) megjelennek, miszerint „a tényt meg kell hódítani, meg kell konstruálni és meg kell állapítani”, noha felhívják a figyelmet valamire, és óva intenek valamitől, nem sok hasznukat vesszük. Ennek kétségtől az az oka, hogy egy gyakorlat alapjait – és ez alól a tudományos gyakorlat sem kivétel – csak úgy tudjuk elsajátítani, ha ezt a gyakorlatot

valamiféle idegenvezető vagy edző mellett gyakoroljuk, aki biztonságot nyújt és bátorít, aki példát mutat és kijavít bennünket, *abban a konkrét helyzetben*, azáltal hogy felhívja a figyelmünket azokra a szabályokra, amelyek közvetlenül alkalmazandók az *adott esetre*.

Természetesen előfordulhat, hogy miután két órán át hallgattak egy eszmecsérét a zeneoktatásról, a küzdősportokról, az államilag támogatott lakhatás bevezetéséről vagy a görög teológiáról, felteszik majd maguknak a kérdést, hogy vajon nem volt-e időpocsékolás az egész, és hogy vajon tényleg megtudtak-e bármi újat. Nem fognak elegáns eszmefuttatásokat hallani a kommunikatív cselekvésről, a rendszerelméletéről, de még a mező vagy a habitus fogalmáról sem. Noha húsz évvel ezelőtt még előadást tartottam arról, hogy a struktúra fogalma hogyan jelenik meg a modern matematikában és fizikában, és hogy a szociológiában miképpen használható a strukturalista gondolkodási mód (ez kétségtől sokkal „lenyűgözőbb” volt...), ezt most gyakorlati formában, vagyis teljesen köznap vagy banális észrevételek és alapvető kérdések formájában fogom megtenni (amelyek olyannyira alapvetők, hogy gyakran nem is tesszük fel őket), mégpedig minden esetben az adott kutatás részleteit szem előtt tartva. Egy kutatás vezetéséhez elengedhetetlen – hiszen erről van szó –, hogy azt az ember azzal *együttműködjön* végezze, akié a kutatás: ehhez kérdőívekkel kell dolgozni, statisztikai táblázatokat kell leolvasni, dokumentumokat kell értelmezni vagy szükség esetén hipotéziseket kell megfogalmazni stb. Egyértelmű, hogy ilyen körülmények között az ember csak egészen kisszámú kutatást tud vezetni, és azok, akik azt állítják, hogy sok ilyet vezetnek, kétségtől nem azt csinálják, mint amit magukról állítanak.

Mivelhogy a közlendő lényegileg egy *modus operandi*, egy tudományos termelési mód, amelyhez egy bizonyos észlelési módra, látásmódokra és felosztási elvekre összességére van szükség, csak gyakorlati működésének megfigyelésével lehet elsajátítani, vagy annak megfigyelésével, hogy ez a nem szükségszerűen formális szabályok formájába öntött *tudományos habitus*, merthogy érdemes a nevének nevezni, miképpen „reagál” gyakorlati döntési helyzetekben – a mintavételi eljárás kiválasztásakor, a kérdőív összeállításakor vagy egy kódolási probléma megoldásakor.

³ Lásd Bourdieu nekrológiát Goffmanról a *Le Monde*-ban (1982c).

⁴ Ennek vázlatos elemzését lásd in Bourdieu (1993b) [ezt majd a modern állam történeti kialakulásának és a bürokratikus mező mai működésének elemzésével foglalkozó Collège de France-beli kurzusa során bontja ki részletesebben].

⁵ Lásd a „Structuralism and the theory of sociological knowledge” [Strukturalizmus és a szociológiai megismerés elmélete] című tanulmányt (Bourdieu, 1968b), amelyben Bourdieu számot vet azzal, hogy mi mindent köszönhet a strukturalizmusnak mint társadalmi episztemológiának, majd arra is kitér, hogy mi az, amiben eltávolodott tőle.

„Egy mesterség vagy, hogy Durkheim (1989 [1922]) szóhasználatával éljünk, egy „elmélet nélküli tiszta gyakorlatként” felfogott tudomány oktatása teljesen másfajta pedagógiát feltételez, mint ami az ismeretek átadásához szükséges. Amint az az írásbeliség nélküli társadalmak esetében látható – de ez ugyanúgy igaz a tudásátadásra azokban a társadalmakban, amelyekben vannak iskolák, sőt magukra az iskolákra is –, a gondolkodási és cselekvési módozatok, és ezek közül gyakran a legalapvetőbbek átadása gyakorlati úton történik, totális és gyakorlati bevésési módok által, amelyek a tanító és a tanuló közötti közvetlen és tartós kapcsolatra épülnek („Csináld utánam!”).⁶ A tudománytörténészek és -filozófusok és főként maguk a tudósok gyakran megfigyelték, hogy a tudós a mesterségének egy igen jelentős részét teljes mértékben gyakorlati formában sajátítja el.⁷ A csöndben végzett pedagógia súlya, amelyben csekély szerep jut az átadott és az átadás közben használt sémák explicitté tételének, egy tudományban kétségkívül annál jelentősebb, minél kevésbé explicitek vagy kodifikáltak maguk az ismeretek, illetve a gondolkodási és cselekvési módok.

A szociológia viszonylag fejlett tudomány, fejlettebb, mint ahogy még gyakran a szociológusok körében is hinni szokás. Annak, hogy egy adott szociológus hol helyezi el magát a tudományán belül, kétségkívül jó fokmérője lenne az, hogy miként gondolkodik arról, hogy mi az, amit tudnia kellene ahhoz, hogy valóban tartani tudja a lépést saját diszciplinájának a fejlődésével. Saját tudományos képességeinek szerény számbavételére való hajlandósága csak növekedne azzal párhuzamosan, ahogyan gyarapodnak a legújabb módszerekkel, technikákkal, fogalmakkal vagy elméletekkel kapcsolatos ismeretei. Azonban a szociológia egyelőre kevésbé kodifikált és formalizált tudomány. Nem hagyatkozhatunk tehát akkora mértékben a gondolkodási automatizmusokra vagy a gondolkodást helyettesítő automatizmusokra, mint másutt (vagyis az *evidentia ex terminis*re, a szimbólumok

⁶ Ennek bővebb kifejtését lásd in Bourdieu, 1980a. Paul Connerton (1989) ugyanezt fejtí ki röviden és szemléletesen, amikor összefüggést feltételez test és emlékezet között; lásd még Jackson, 1989, 8. fejezet.

⁷ Lásd Kuhn, 1982 [1962]; Latour–Woolgar, 2006 [1979]; Knorr-Cetina–Mulkay, 1983. Ezt a hipotézist többek között Rouse (1987), Traweek (1989), valamint Shapin és Schaffer (1993 [1985]) is alátámasztja. Donald Schon a *The Reflective Practitioner* [Reflexió a gyakorlatban] (1983) című könyvében rámutat arra, hogy a szakértői hivatások (menedzsment, mérnöki tudományok, építészet, urbanizmus és pszichoterápia) sokkal több gyakorlati tudással rendelkeznek, mint amennyit szavakba tudnak önteni. Kompetens gyakorlati emberekként ezek a szakértők „olyan gyakorlati tudásról tesznek tanúbizonyságot, amely nagyrészt hallgatólagos”, és inkább a konkrét helyzetekben elsajátított rögtönzési készségekre támaszkodnak, semmint az egyetemen elsajátított receptszerű tudásra.

„vak evidenciájára”, amelyet Leibniz a descartes-i evidenciával állított szembe), sem pedig azokra a tudományos viselkedési szabályokra – módszerekre, megfigyelési protokollok stb. –, amelyek a kodifikáltabb tudományos mezők kiváltságai. A megfelelő gyakorlatokhoz tehát mindenekelőtt a habitus által inkorporált sémákra kell támaszkodnunk.

A tudományos habitus egy emberi formát öltött szabály vagy, még inkább, egy olyan tudományos *modus operandi*, amely a gyakorlatban anélkül igazodik hozzá a tudomány normáihoz, hogy ezekből a normákból indulna ki.⁸ Ennek a fajta tudományos játékérzéknek köszönhetjük azt, hogy azt tesszük, amit kell, mégpedig akkor, amikor azt kell, anélkül hogy ehhez szükséges lenne tematizálni a teendőket, még kevésbé pedig azt a szabályt, amely lehetővé teszi a megfelelő viselkedés kialakítását. A tudományos habitus átadására törekvő szociológus sokkal inkább hasonlít egy versenyzőre, mint egy professzorra a Sorbonne-on. Nem sokat beszél általános elvekről és szabályokról. Természetesen előfordul, hogy kitér ezekre, ahogyan magam is tettem a *Le Métier de sociologue*-ban, de eközben nem felejtí el, hogy itt még nem állhat meg – bizonyos értelemben nincs rosszabb annál, mint amikor az episztemológia értekezések tárgyává válik, és a *tényleges kutatás helyett kezdik el művelni*. Gyakorlati útmutatásokkal szolgál, e tekintetben nagyon hasonlít az edzőre, aki éppen egy mozdulatot mutat be („így kell ezt...”), vagy a gyakorlatot annak végzése közben „korigálja”, mégpedig gyakorlatiasan („ez a kérdés nem merült fel bennem, legalábbis nem ebben a formában”).

2. VISZONYOKBAN GONDOLKOZNI

Mindez még fokozottabban igaz akkor, amikor a kutatási tárgy megkonstruálásáról van szó; ez kétségkívül a legfontosabb, mégis a legnagyobb mértékben mellőzött művelet, különösen az „elmélet” és „módszertan” szembeállítás köré épülő uralkodó hagyományban. A teoricista „elmélet” paradigmatis (példaértékű) esete Talcott Parsons munkássága – amely egyfajta, bizonyos, elméleti vagy didaktikus dimenziójukra redukált jelentős életművek (Durkheim, Pareto, Weber és Alfred Marshall, de furcsa mód

⁸ A bourdieu-i elmélet mint egy tudományos habitus működtetésének aprólékos elemzését lásd in Bourdieu, 1990f; Brubaker, 1993.

Marx kimaradt) tisztán elméleti kivonatolásával létrehozott (vagyis gyakorlatidegen) fogalmi *melting pot* – vagy időben hozzánk közelebb Jeffrey Alexander neofunkcionalizmusa.⁹ Mivel ezek az eklektikus és osztályozó kivonatolások oktatási célt szolgálnak, kizárólag oktatási célra alkalmasak. Másrészt ott van a „módszertan”, olyan szabályok receptje, amelyek nem kapcsolódnak sem a hibái vagy sikerei által megragadott tudományos gyakorlat sémáinak feltárására irányuló, reflexióként végzett episztemológiához, sem pedig a tudományos elmélethez. Itt Paul Lazarsfeldre (1970) gondolok. A Parsons–Lazarsfeld páros (kettejük között pedig Merton [1968] és az úgynevezett középtávú elméletei) egyfajta társadalmilag igen nagy hatalmú „tudományos” holdingot hoztak létre, amely harminc éven keresztül gyakorolta uralmát a globális szociológia felett.¹⁰ „Elmélet” és „módszertan” elhatárolása egymástól episztemológiai ellentétpárként a tudományos munka társadalmi megosztásának egy bizonyos időszakra jellemző formáját hozza létre (amely az egyetemi oktatók és az alkalmazott kutatással foglalkozók közötti szembenállásban is tester ölt¹¹). Azt gondolom, hogy teljes mértékben fel kell számolnunk ezt a két külön instanciában testet öltő megosztottságot, mégpedig abból a meggyőződésből kiindulva, hogy a konkrétumot nem lehet feltárni két absztrakció ötvöztetésével.

Csakugyan, a „legempirikusabb” technikai döntéseket nem lehet elválasztani a „legelméletibb” tárgykonstrukciós döntésektől. A mintavételi módszernek, az adatgyűjtési vagy adatelemzési technikának stb. mindig az adott tárgykonstrukciós döntéshez kell igazodnia. Pontosabban, kizárólag elméleti előfeltevések összességéből levezetett hipotézisek fényében lehet egy adott empirikus adat bizonyíték vagy, ahogyan az angolszász országokban mondják, *evidence*. Az emberek mégis gyakran tesznek úgy, mintha az, amit *evidence*-ként számításba veszünk, evidens lenne. Ennek hátterében egy *kulturális rutin* áll, amelyet általában az oktatási rendszer (az egyesült államokbeli egyetemek híres-neves „módszertani” kurzusai) kényszerít ki és vés

belénk. Az *evidence* fetisizmusa az empirikus kutatások mellőzéséhez vezet, amelyek nem tekintik evidensnek, hogy ugyanazt értsék *evidence* alatt: minden egyes kutató csak egy nagyon kis részét tekinti adatnak (*data*) mindannak, amit adott, nem pedig, ahogyan illene, azt a részt, amelyet az általa vizsgált problémakör hív életre (ami teljesen normális), hanem azt és csak azt a részt, amelyet az a pedagógiai hagyomány, amelybe ő maga illeszkedik, számára validálni és garantálni tud.

Jellemző, hogy egész „iskolák” vagy hagyományok képesek az adatgyűjtés egy adott technikája körül létrejönni. Manapság például bizonyos etnometodológusokat kizárólag a saját kontextusából kiragadott szöveg elemzésére redukált konverzációanalízis érdekli, miközben teljes mértékben figyelmen kívül hagyják azokat a közvetlen kontextusra (ezt hagyományosan szituációnak szokás nevezni) vonatkozó, etnográfiai tekinthető adatokat, nem beszélve azokról az adatokról, amelyek segítségével az adott szituáció elhelyezhető lenne a társadalmi struktúrában. Ezek az „adatok”, amelyeket egyenesen *konkrét* dolgoknak tekintenek, valójában nagyfokú absztrakció eredményei – ami minden esetben igaz, lévén, hogy az adatok mindig konstruáltak –, azonban olyan absztrakcióról van itt szó, amely önmagát nem tekinti absztrakciónak.¹² Így születnek meg a kizárólag a loglineáris elemzés, a diskurzuselemzés, a résztvevő megfigyelés, a nyitott kérdésekkel operáló (*open-ended*) interjú, a mélyinterjú (*in-depth*) vagy az etnográfiai leírás monomániás hívei. Azáltal, hogy kutatók eltántoríthatatlanul egyik vagy másik módszer mellett teszik le a garast, iskolák jönnek létre, az interakcionista példaként a „*fieldwork*” [terepmunka] kultiválásáról ismerszenek meg, az etnometodológusok legújabb nemzedéke a konverzációanalízis iránti kizárólagos szenvedélyéről, a *status attainment* [státuszelérés] szekértől a *path analysis* [útelemzés] megszállott alkalmazásáról stb. Az pedig, ha valaki a diskurzuselemzést etnográfiai elemzéssel ötvözi, a módszertani monoteizmussal való látványos szakításnak számít! Az elemzési technikákkal – többváltozós elemzés, többváltozós regresszióelemzés, útelemzés (*path analysis*), hálózatelemzés (*network analysis*), faktoranalízis (*factor analysis*), eseménytörténeti elemzés (*event-history analysis*) – kapcsolatban érdemes lenne elvégezni ugyanezt az elemzést. Néhány kivételtől eltekintve itt is

⁹ Ehhez lásd Parsons, 1937; Alexander, 1980–1982; 1987b; valamint Alexander (1987a) „Húsz előadását”, amely a második világháború utáni szociológiai elméletek fejlődéséről tartott egyetemi kurzusának az átirata.

¹⁰ Ennek részletesebb kifejtését lásd in Bourdieu (1988i). Pollak (1979; 1980) Lazarsfeldnek azt a törekvését elemzi, hogy egy pozitívista társadalomtudomány termelési normáit és intézményeit az Egyesült Államokon kívül is meghonosítsa.

¹¹ Coleman (1990b) gazdag önéletrajzi anyagot szolgáltat a Columbia Egyetemen a szociológia e két „pólusa” között az 1950-es években lezajlott küzdelemlről (ahol ő ekkor doktorandusz volt), valamint arról, hogy ezek a pólusok az 1960-as években miképpen közeledtek egymáshoz és legitimálták egymást.

¹² Bourdieu (1990b) feltárja a családi házak eladói és vevői közötti diskurzív interakciókat. Jól láthatóvá válnak a különbségek az ő konstruktivista strukturalizmusa és a „konverzációanalízis” határozottan mikrointerakcionista megközelítése között, ha elemzését összevetjük Scheglofféval (1987).

a monoteizmus uralkodik.¹³ Kétségtől azért, mert ez a módszertani megalapozottság látszatát kölcsönzi a nemtudás arroganciájának: még a szociológia legelemibb szociológiája is azt tanítja, hogy a különböző módszertani megközelítések elvetése a szükségből kovácsolt erény egy fajtája: amikor valaki úgy tesz, mintha tudatosan nem venné számításba azt, amit valójában csak nem ismer.

Mindemellett érdemes lenne elemezni az eredmények ismertetésének retorikáját is, amely mikor az adatokkal (*data*), folyamatokkal és eljárásokkal való színpadias kérkedéssé fajul, gyakran a tárgykonstrukció alapvető hibáit hivatott elfedni, míg ezzel szemben a *releváns* adatok fegyelmezett és gazdaságos bemutatása, amely szemben áll a nyers adatok (*datum brutum*) exhibicionizmusával, gyakran már előre kiváltja az *evidence*-szel kapcsolatos *protokollokat* fetisizáló gyanakvását. Szegény tudomány, mennyi bünt elkövettek a nevében! Ahhoz, hogy megpróbáljuk pozitív szabályokká alakítani ezeket a bírálatokat, csak annyit javasolnék, hogy tartózkodjunk a szektás elutasítás minden formájától, amelyek a többi lehetőséget kizáró hitszónoklatok mögé bújnak, és minden esetben meg kell próbálni mozgósítani mindazokat a technikákat, amelyek a kutatási tárgy meghatározásának ismeretében relevánsnak tűnnek, és amelyek, az adatgyűjtés gyakorlati körülményeinek ismeretében, a gyakorlatban is használhatók. A korrespondenciaanalízis például diskurzuselemzésre is felhasználható, amint például azt a családi házak építő különböző vállalkozások hirdeteiben megjelenő diskurzusokkal kapcsolatban tettem (Bourdieu–Bouhedja–Christin–Givry, 1990), ahogyan a leghagyományosabb statisztikai elemzések is ötvözhetők mélyinterjúkkal vagy etnográfiai megfigyelésekkel, amint azt a *La Distinction*-ban (Bourdieu, 1979a) tettem. Röviden, a kutatás túlságosan komoly és nehéz dolog ahhoz, hogy összetévesszük a *merevséget* (rigidité), amely az értelem és az invenció ellentettje, a *fegyelmezettséggel* (rigueur), és megfosszunk magunkat a diszciplína – és a társtudományok: az etnológia, a közgazdaságtan vagy a történettudomány – intellektuális hagyományai által potenciálisan nyújtott ilyen vagy olyan forrástól. Kedvem lenne azt mondani: „tiltani tilos”, avagy óvakodj a módszertan házörző kutyáitól. Az általam hirdetett szélsőséges szabadság mellett (ami szerintem nyilvánvalóan értelmes törekvés, és semmi köze az episztemológia relativista *laissez-faire* felfo-

¹³ „Adj kalapácsot egy gyerek kezébe”, mondja Abraham Kaplan, „és látni fogod, hogy le fog sújtani vele mindenre, ami a keze ügyébe akad” (1964: 112). Itt ugyancsak releváns Everett C. Hughes-nak (1984 [1961]: 112) a „módszertani etnocentrizmussal” kapcsolatban megfogalmazott bírálata.

gásához, amely egyesek körében manapság divatban van) kiemelt figyelmet kell fordítanunk a különböző elemzési technikák alkalmazására, és ügyelnünk kell arra is, hogy ezek alkalmasak legyenek a felvetett problémák megragadására. A módszertani szigor hirdetőit gyakran azon kapom, hogy még az általuk istenített módszereket is túlságosan lazán vagy engedékenyen használják.

Az, amit itt és most csinálni fogunk, hasztalannak tűnhet az Önök számára. De mindenekelőtt a tárgy megkonstruálása – legalábbis saját kutatói tapasztalatomból kiindulva – nem egy csapásra, valamiféle bevezető elméleti aktus által történik, a megfigyelési vagy elemzési programot pedig, amelyen keresztül megvalósul, nem előre megrajzolt térképként kell elképzelni, mint a mérnök esetében. Hosszú távú munka ez, amely lépésről lépésre áll össze, egy sor módosítás, javítás, kiigazítás eredményeképpen, amelyeket az úgynevezett mesterség ihlet, vagyis gyakorlati elvek összessége, amelyek a döntéseinket a legjelentéktlenebbektől a legfontosabbakig orientálják. Így tehát csak akkor lepődhetnénk meg azon, hogy milyen hosszasan vagyunk képesek látszólag kevésbé fontos vagy egyenesen jelentéktelen részletekről vitatkozni, ha a kutatásról kissé túlságosan is lelkesült és a realitásoktól elrugaszkodott képet festünk magunknak: e részletkérdések közé tartozik, hogy vajon a kutatónak fel kell-e fednie szociológus mivoltát, vagy jobban teszi, ha inkább egy könnyebben elfogadható identitás mögé bújik (például etnológusnak vagy történésznek adja ki magát), vagy hogy egy kérdést érdemes-e beemelni egy statisztikai elemzésre szánt kérdőívbe, vagy azt inkább a kiválasztott informátoroknak tegyük-e fel stb.

A kutatási folyamatok részletei, különösen az ezek társadalmi vetülete iránt tanúsított folyamatos figyelem (hogyan lehet jó informátorokat találni, hogyan érdemes bemutatkozni nekik, hogyan fogalmazzuk meg számukra a kutatás célját, és, elvontabban, egyáltalán hogyan „hatoljunk be” a vizsgált közegbe stb.) nem jelentéktelen kérdés, ugyanis felvértéz bennünket a fogalmi és „elméleti” fetisizmussal szemben, amely akkor fenyeget, ha az „elméleti” és fogalmi eszközöket – habitus, mező, tőke stb. – önmagukban és önmagukért vizsgáljuk, ahelyett hogy működésbe hoznánk, megdolgoztatnánk őket. A mező fogalma tehát, bizonyos értelemben, egy tárgykonstruálási mód olyan, konceptuális gyorsírása, amely a kutatás minden gyakorlati döntését meg fogja határozni vagy irányítani fogja. Egyfajta emlékeztető cédulaként működik: hogy ne felejtsem el megnézni, hogy az általam választott kutatási tárgy nem ágyazódik-e bele viszonyok hálózatába, amely

viszonyok e tárgy lényegi vonásait meghatározzák. A mező fogalma ráirányítja figyelmünket a legfontosabb módszertani szabályra, amelynek értelmében minden eszközzel harcolni kell a kísértés ellen, hogy a társadalmi világot realista – vagy Ernst Cassirer (1977 [1910]) szóhasználatával élve: *szubsztancialista* – módon gondoljuk el: ehelyett *viszonyokban kell gondolkodni*. Márpedig könnyebb olyan, bizonyos értelemben kézzelfogható valóságokban – valódi csoportokban vagy egyéneken – gondolkodni, mint viszonyokban. Könnyebb például a társadalom differenciálódását a társadalmi osztály realista fogalma segítségével populációkként meghatározott csoportokból vagy akár az e csoportok közötti antagonizmusokból kiindulva elgondolni, mint viszonyok többdimenziós tereként.¹⁴

A kutatások általában olyan tárgyakra irányulnak, amelyekre azért esett a kutató választása, mert bizonyos értelemben „felhívták magukra a figyelmet” azáltal, hogy „problémát jelentenek”, mint például „a Chicago fekete gettójában élő hajadon nők”. És a kutatók kutatásuk tárgyaként leggyakrabban olyan problémákat vizsgálnak, amelyeket többé-kevésbé önkényes módon körülhatárolt populációk jelentenek, ezek a populációk pedig egy olyan kategória többszörös feldarabolásával jönnek létre, amely már maga is előzetes konstrukció, „az idősök”, „a fiatalok”, „a bevándorlók”, „a szegények” stb.: így kapjuk meg például „a Villeurbanne nyugati külvárosában élő fiatalok” csoportját. Az első és legfontosabb teendő minden esetben az lenne, hogy az *előre megkonstruált tárgyak konstruálásának társadalmi műveletét tegyük elemzés tárgyává*: csak így lehetséges a valódi [episztemológiai] szakítás.

A „nagy elméletek” nagy szavai azonban nem elegendők a realista gondolkodási mód meghaladásához. Például a hatalom lokalizációjával kapcsolatban fel szoktak merülni szubsztancialista és realista kérdések: egyese az kérdezik, hogy *hol* található a hatalom, *kinek* a kezében van (*Who governs?*), mások arra kíváncsiak, hogy forrása a társadalomban fent vagy lent kerecsendő-e stb., a kulturális antropológusokhoz hasonlóan, akik szüntelenül a *locus of culture*-t keresik, vagy a szociolingvisztika ama kutatóihoz hasonlatos módon, akiket az izgat, hogy hol megy végbe a nyelvi változás, a kispolgároknál vagy a polgároknál stb.¹⁵ Ami engem illet, uralkodó osztály helyett

¹⁴ E megállapítás kifejtését lásd in Bourdieu, 1984b; 1987c; 1987k. A társadalmi világ relacionális felfogásának és az e világot benépesítő egyének episztemológiai státuszának megalapozásában Bourdieu a filozófus Peter Strawsonra (1959) támaszkodik.

¹⁵ A hatalom végső forrásával mint a „hatalmi elitek” politológiájának és szociológiájának Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca és Robert Michels által ihletett központi témájával kapcsolatban lásd a „lokális hatalmi struktúra” (community power structure) fogalma körül kibontakozott vitát, amelyet

sokkal inkább hatalmi mezőről fogok beszélni, mégpedig korántsem a régi elméleti konstrukciók átcímkezése felett érzett öröm miatt, hanem hogy szakítani tudjak az imént bemutatott gondolkodási móddal. Az „uralkodó osztály” ugyanis egy olyan realista fogalom, amely egy meglehetősen valószínű populációra utal, azokra, akik a hatalomnak nevezett kézzelfogható valóság birtokosai, míg a hatalmi mezővel azon társadalmi pozíciók közötti erőviszonyok ragadhatók meg, amelyek elegendő társadalmi erőt – vagy tökélet – biztosítanak e pozíciók birtokosai számára ahhoz, hogy képesek legyenek részt venni a hatalom monopóliumáért folytatott harcban, amelynek fontos részét képezik a hatalom legitim formájának meghatározása körül zajló harcok (itt például a „művészek” és „polgárok” közötti csatározásokra gondolok a 19. század második felének Franciaországában).¹⁶

Mindezek ismeretében a relacionális elemzés egyik nehézsége az, hogy a társadalmi tereket általában csak egyének bizonyos vonásainak a megosztásán keresztül tudjuk megragadni, mivel a hozzáférhető információ egyénekhez kötődik. Így tehát ahhoz, hogy meg tudjuk ragadni a gazdasági hatalom almezejét és az újratermelődéséhez szükséges gazdasági és társadalmi körülményeket, kénytelenek vagyunk megkérdezni Franciaország kétszáz legjelentősebb vállalatvezetőjét (Bourdieu – Saint Martin, 1982; Bourdieu, 1989a: 396–481). Bármilyen áron kerülni kell viszont a regressziót az előzetesen megkonstruált társadalmi egységek „valóságossága” irányába. Ehhez egy, a tárgy megkonstruálását elősegítő, meglehetősen egyszerű eszközre hívnám fel a figyelmüket: ágensek vagy intézmények releváns vonásait gyűjtsék össze *egy táblázatba*. Ha például különböző küzdőcsoportokat (birkózás, dzsúdó, aikidó stb.) vagy felsőoktatási intézményeket, párizsi újságokat szeretnénk vizsgálni, akkor felírom az intézményeket egymás alá, és minden esetben, amikor egy olyan vonásra bukkanok, amely jól leírja egyiket vagy másikat, újabb oszlopot hozok létre, és ez arra késztet, hogy végiggondoljam, vajon a többi intézményre is jellemző-e ez a vonás. Mindezt az előzetes helyzet-

Floyd Hunter (1969 [1953]) és C. Wright Mills (2012 [1956]) művei váltottak ki, valamint Robert Dahlnak (1961) a „felülről lefelé” történő értelmezés mellett érvelő *Who Governs?* [Ki kormányoz?] című könyvét. Az ezzel ellentétes (lentől felfelé) megközelítést az alsóbb osztályok és az etnikai kisebbségek társadalomtörténetével (lásd Thompson, 1988 [1963]; Levine, 1977), valamint az ellenállás mindennapi formáinak antropológiai megközelítésével foglalkozó különféle irányzatok képviselik (Wolf, 1969, 1982; Guha, 1982–1989; Scott, 2009 [1990]). Labov (1993 [1972]) a nyelvi változás forrásának kérdését vizsgálja.

¹⁶ A hatalmi mezőről lásd Bourdieu, 1971a; 1989a; a jelen kötetben az 1. rész 3. fejezetét; valamint Bourdieu–Wacquant, 1993. A művészek és „polgárok” 19. század végi konfliktusával kapcsolatban lásd Bourdieu, 1983d; 1988f; 1992a; Charle, 1987.

felmérés tisztán induktív szakaszában teszem. Aztán ki kell törölni az ismétlődéseket, és össze kell vonni a strukturálisan vagy funkcionálisan egyenértékű vonásokat tartalmazó oszlopokat, és így megmaradnak mindazok a vonások – és csak azok –, amelyek segítségével többé-kevésbé élesen el lehet egymástól különíteni az intézményeket; vagyis a relevánsak. Ennek az igen egyszerű eszköznek megvann az az előnye, hogy az embert arra készteti, hogy viszonyokban gondolja el mind a vizsgált társadalmi egységeket, mind a tulajdonságaikat, mégpedig bináris kódok segítségével, amelyek egy adott vonás meglétére vagy hiányára utalnak (igen/nem), vagy skála használatával (+, 0 vagy –, illetve 1, 2, 3, 4, 5).

Ez a konstrukciós munka, amely nem egy csapásra megy végbe, hanem bizonytalan lépések eredménye, vezet apránként a társadalmi világ valóságát alkotó társadalmi terek megkonstruálásához, amelyek noha igen elvont objektív viszonyok formájában tárulnak eléink, és sem megfogni nem tudjuk őket, sem rájuk mutatni, mégis a társadalmi valóság építőelemei. Hadd ajánljam a figyelmükbe például azt a könyvemet, amelyet nemrégiben publikáltam a nagy iskolákról, és amelyben röviden leírtam egy mintegy húsz éven át tartó kutatásom történetét, hogy hogyan jut el az ember a minden szempontból tudományosnak kinéző monográfiától egy ténylegesen megkonstruált tárgyhoz, vagyis a hatalmi mező újratermelődését szolgáló oktatási intézmények mezőjéhez (Bourdieu, 1989a, különösen 330–352). Annál is könnyebb beleesni a konstrukció előtti tárgy csapdájába, mivel definíció szerint egy olyan tárgyról van szó, amely engem személy szerint is érdekel, anélkül hogy pontosan látnám, mi is rejlik „érdeklődésem” hátterében. Lehet, hogy az, hogy egykor magam is az École normale supérieure diákja voltam. A reflektálatlan tudásból, amely ezzel az intézménnyel kapcsolatban a birtokomban van, és amely veszélyes, mivel egyszerre leleplezettnek és leleplezőnek tűnik, felvet egy sor tökéletesen naív kérdést, amelyeket az iskola minden egykori diákja érdekesnek tartana, mivel ezek azok, amelyek nekik is „elsőre az eszükbe jutnának”: a felvételi vizsgán elért helyezés vajon hatást gyakorol-e arra, hogy ki milyen tudományágat választ magának, matematikát vagy fizikát, filozófiát vagy irodalmat stb.? (Valójában a spontán módon felvetett problematika, amelybe jelentős mértékű narcisztikus önelégültség vegyül, rendszerint ennél is naivabb. Hadd utaljak itt azokra a tudományos babérokra törő művekre, amelyek az elmúlt nagyjából két évtizedben egyik vagy másik nagy iskolával foglalkoztak.) Így végül egy olyan vastag kötetet írhatunk, amely tele lesz látszólag tökéletesen tudomá-

nyos tényekkel, viszont amelyből csak a lényeg hiányzik majd, amennyiben, legalábbis meggyőződésem szerint, az École normale supérieure, amelyhez korábbi investícióim eredményeképpen pozitív és/vagy negatív érzelmek is fűzhetnek engem, valójában csak egyetlen pont az objektív viszonyok terében (egy olyan pont, amelynek egyébként meg kell határozni a „súlyát” a struktúrán belül). Pontosabban fogalmazva, teljesen félremegy a kutatás, ha nem vesszük észre, hogy ennek az intézménynek az igazsága szembenállások és konkurenciaviszonyok hálózatából olvasható ki, amely viszonyok összekötik ezt az intézményt a franciaországi felsőoktatási intézmények összességével, és amelyek ezt a hálózatot a hatalmi mező pozícióinak összességéhez kapcsolják, és a nagy iskolák teszik lehetővé a bekerülést ezekbe a pozíciókba (Bourdieu, 1987e). Amennyiben igaz, hogy a valóság a viszonyokban rejlik, előfordulhat, hogy semmit sem tudok egy intézményről, amelyről mindent tudni vélek, mivel semmit sem lehet megérteni a működéséből az egészhez fűződő viszonya nélkül.

Ebből adódnak a követendő stratégiával kapcsolatban menetrend szerint felmerülő problémák, amelyek a kutatási tervekkel kapcsolatos megbeszélések során rendre előjönnek: vajon érdemes-e a konstruált tárgy összes releváns elemét széleskörűen tanulmányozni, vagy ehelyett inkább intenzíven foglalkozunk ennek az elméleti halmaznak egy apró szeletével, ami tudományosan egyébként nem igazolható? A kettő közül, a pontosság és a „komolyság” naivan pozitivistá felfogásának szellemében, társadalmilag a második az elfogadottabb: „egy pontosan meghatározott, jól körülhatárolt tárgy kimerítő tanulmányozása”, ahogyan a doktori témavezetők mondani szokták (túlságosan könnyű lenne rámutatni arra, hogy a „józanág”, a „komolyság”, a „tisztelet tudás” stb. kispolgári erényei, amelyeknek nagy hasznát veheti az ember a könyvelésben vagy egy adminisztratív munkakörben, miként alakulnak át jelen esetben „tudományos módszerré”, és hogy egy társadalmilag elfogadott nem-tárgy – a *community studies* vagy a szervezeti monográfia – miképpen tesz szert tudományos létre a klasszikus társadalmi mágiáhatásnak köszönhetően).

A gyakorlatban mindig felmerül a kérdés, hogy hol húzódnak egy mező határai; erre a látszólag pozitivistá kérdésre teoretikus választ is adhatunk (egy mező határa ott húzódik, ahol még hatást gyakorol, vagy a másik irányból megfogalmazva: egy ágens vagy intézmény akkor tekinthető egy mező részének; ha ott hatások érik és hatásokat vált ki), és ez a válasz irányt fog szabni a tényleges válaszok megtalálására irányuló kutatási stratégiáknak.

Ez azonban szinte mindig maga után vonja a választási kényszert a tárgy egy gyakorlatban is megragadható részének intenzív elemzése és az egész tárgy extenzív elemzése között. Azonban a tér megismerésével járó tudományos haszon, amelyen belül elkülönítettük a vizsgált tárgyat (például egy konkrét iskolát), és amelyet akárcsak nagy vonalakban és jobb híján meg kell próbálnunk másodkézből származó adatok segítségével megragadni, abból származik, hogy – tudva, hogy mit csinálunk, és hogy milyen az a valóság, amelyből *kiemeltünk* egy szeletet – legalább fel tudjuk vázolni a főbb erővonalait annak a térnek, amely kényszerítőleg hat a vizsgált pontra (kicsit ahhoz hasonlóan, ahogyan a 19. századi építészek tették, akik csodálatos vázlatokat készítettek szénrel arról az épületről, amelyben az az épületrész volt található, amelyet részletesebben is fel szerettek volna rajzolni). Így mindenekelőtt elkerülhetjük, hogy beleessünk abba a csapdába, hogy olyan mechanizmusokat vagy elveket keressünk (és „találjunk meg”) a vizsgált töredékben, amelyek valójában kívül esnek rajta, mivel azok az e töredéknek más tárgyakhoz fűződő viszonyaiban keresendők.

A tárgy megkonstruálása azt is feltételezi, hogy az ember aktív és szisztematikus attitűdöt tanúsít a tényekkel kapcsolatban. Amennyiben szakítani kívánunk a kizárólag a közvélekedés által már előzetesen megkonstruált dolgokat megerősítő empirista passzivitással, akkor ehhez nem nagy és üres elméleti konstrukciókkal kell előállnunk, hanem egy empirikus esetet kell megvizsgálnunk a *modellalkotás* szándékával – ennek a modellnek nem kell matematikai vagy formalizált formát öltenie ahhoz, hogy valóban tudományos legyen –, és oly módon kell egymáshoz kapcsolnunk a releváns adatokat, hogy ebből olyan kutatási programot kapjunk, amely szisztematikus kérdések felvetésével szisztematikus válaszokat tud adni, röviden, viszonyok olyan koherens rendszerét kell létrehozni, amelyet *ekként* kell próbára tenni. Mindez azt jelenti, hogy *szisztematikusan* kell vallatóra fogni a konkrét esetet, oly módon, hogy azt Bachelard (1966 [1949]) szóhasználatával élve „a lehetséges konkrét eseteként” fogjuk fel, annak érdekében, hogy ki tudjuk bontani belőle azokat az általános vagy állandó tulajdonságokat, amelyeket csak így lehet feltárni. (Annak, hogy ez a szándék igen gyakran hiányzik a történészek kutatásaiból, kétségkívül az az oka, hogy az ő munkájuk társadalmi meghatározása, amely az általuk űzött tudomány társadalmi meghatározásából adódik, kevésbé nagyravágyó vagy nagyratörő, ugyanakkor ebből a szempontból kevesebb vesződéssel jár, mint a szociológusé.)

Az analógiás gondolkodás, amely a homológiák racionális intuícióján alapszik (amely intuíció pedig a mezők változatlan törvényeinek ismeretéből adódik), a tárgy megkonstruálásának fantasztikus eszköze. Lehetővé teszi, hogy teljes mértékben alámerüljünk a vizsgált eset partikularitásában, anélkül hogy – az empirista idiográfiával szemben – belefulladnánk; valamint hogy megvalósítsuk az általánosítás szándékát, amely a tudomány maga, mégpedig nem formális és üres monstre konstrukciók segítségével, hanem a sajátos eset elgondolásának e sajátos módjára támaszkodva, amely azt jelenti, hogy ezt a sajátos esetet valóban ekként gondoljuk el. Teljesen érthető módon ez a gondolkodási forma az összehasonlító módszerben és általa bontakozik ki, amely lehetővé teszi, hogy viszonyokban gondoljuk el a lehetséges egy adott eseteként felfogott egyedi esetet azáltal, hogy a különböző mezők közötti homológiákra támaszkodunk (például az egyetemi hatalom mezője és a vallási hatalom mezője közöttire, mégpedig az egyetemi oktató/értelmiségi és a püspök/teológus közötti viszonyok homológiáján keresztül), vagy az egy adott mező különböző állapotai közötti homológiákból indulunk ki (a vallási mező a középkorban és ma¹⁷).

Amennyiben ez a szeminárium úgy működik majd, ahogyan azt remélem, akkor annak a módszernek a gyakorlati társadalmi megvalósulásaként fog funkcionálni, amelyet magam is képviselek: olyanok fognak itt megszólalni, akik, noha egymástól rendkívül különböző tárgyakat vizsgálnak, olyan kikerdezésnek lesznek alávetve – és fogják alávetni magukat –, amelyet mindig ugyanazok az elvek irányítanak; olyannyira, hogy az általam átadni kívánt *modus operandi* átadása bizonyos értelemben a *gyakorlatban* fog megvalósulni, mégpedig oly módon, hogy a különböző esetekkel kapcsolatban újra és újra működésbe hozzuk, anélkül hogy szükséges lenne elméleti formában is kifejteni. Miközben a többiek hallgatja, mindenki a saját kutatására fog gondolni, és az összehasonlítás ily módon intézményesített szituációja (az erkölcshez hasonlóan a módszer is csak akkor működik, ha képes gyökereket eresztetni egy társadalmi világ mechanizmusaiiban) mindenkit arra fog kényszeríteni, mégpedig bármiféle ellentmondásosság nélkül, hogy partikularizálja, egyediként gondolja el a saját tárgyát (a társadalomtudományban az egyik leggyakrabban elkövetett hiba az egyedi eset általánosítása), ezzel párhuzamosan pedig generalizálja is azt, vagyis hogy általános kérdések

¹⁷ Lásd Bourdieu, 1971c; 1971f; 1987b. Mintegy mellékesen érdemes megjegyezni, hogy Bourdieu-nél a vallási mező mennyire központi szerepet töltött be.

felvetésével felfedezze azokat a változatlan vonásokat, amelyek képesek az egyediség álruhájába rejtteni magukat. Ennek a gondolkodási módnak az egyik legközvetlenebb hozadéka, hogy lehetetlenné teszi a részleges általánosítást, amely konkrét-elvont tárgyak létrejöttéhez vezet azáltal, hogy elemzés alá nem vont nem tudományos szavakat és tényeket csempész be a tudományos diskurzusba. Korábban, amikor erősebb kézzel fogtam a gyeplőt, határozottan azt tanácsoltam a kutatóknak, hogy legalább *két* tárgyat vonjanak vizsgálat alá: történészek esetében például azt, hogy túl a fő kutatási tárgyukon – egy könyvkiadó a 18. században, műgyűjtők a Második Császárság idején – tanulmányozzák ennek a tárgynak a jelenkori megfelelőjét is – egy párizsi könyvkiadó vállalatot vagy vidéki műgyűjtők egy csoportját. A jelen tanulmányozásának megvan legalább az az előnye, hogy a történezt rákényszeríti sejtéseinek *objektíválására*, ellenőrzés alatt tartására, amelyeket egyébként nagy valószínűséggel rávetítene a múltra, még ha csak azáltal is, hogy a múltbeli jelenségeket a jelenben használt szavakkal írja le – gondoljunk például a művész fogalmára, amellyel kapcsolatban gyakran elfelejtik, hogy az általa megragadott jelenség mennyire kései fejlemény.¹⁸

3. A RADIKÁLIS KÉTELY

Egy tudományos tárgy megkonstruálása legelőször is és mindenekelőtt szakítást feltételez a közvélekedéssel, vagyis a mindenki által osztott képzetekkel; legyen szó a mindennapi élet puszta közhelyeiről vagy hivatalos képzetekről, amelyek gyakran intézményekben gyökereznek, vagyis egyidejűleg a társadalmi szerveződések objektivitásban és az elmékben. *Mindenütt előre konstruált dolgokkal találkozunk.* Ezek szó szerint ostromolják a szociológust, akárcsak mindenki mást. A szociológusnak az a feladata, hogy megismerjen egy tárgyat, a társadalmi világot, amelynek ő maga a terméke, amennyiben azok a problémák, amelyeket felvet ezzel a világgal kapcsolatban, valamint az általa használt fogalmak minden valószínűség szerint magának e tárgynak a termékei (ez különösen igaz az osztályozó fogalmakra, amelyeket e tárgy

megismerésére használ, vagyis olyan közkeletű fogalmakra, mint például a foglalkozásnevek, vagy olyan tudományos fogalmakra, amelyek a szociológiai hagyományban használatban vannak). Ez az oka annak, hogy ezek a fogalmak olyannyira maguktól értetődők – ez az objektív és a szubjektív struktúrák egybeeséséből adódik –, hogy az megóvja őket attól, hogy bárki is megkérdőjelezze őket.

Hogyan lehet képes a szociológus átültetni a gyakorlatba ezt a radikális kételet, amely elengedhetetlen mindazon előfeltevések felfüggesztéséhez, amelyek abból adódnak, hogy ő maga is társadalmi lény, következésképpen arra van szocializálva és hajlamosítva, hogy úgy érezze magát ebben a társadalmi világban, amelynek a struktúráit belsővé tette, mint hal a vízben? Hogyan tudja elkerülni, hogy a társadalmi világ öntudatlan műveleteken keresztül, amelyeknek ő a látszólagos szubjektuma, maga hozza létre rajta keresztül a tudományos tárgyat? Ha az ember nem konstruál tárgyat, ahogyan az elébe táruló fogalmakat (*achievement* és *ascription*, *profession*, *role*, *cselekvő* stb.) vizsgálat nélkül elfogadó pozitivistá hiperempirizmus teszi, ez is konstruálással ér fel, hiszen ekkor rögzíti – és megerősíti – azt, ami a valóságban már meg van konstruálva. A közkeletű szociológiát, amely elmulasztja radikális formában megkérdőjelezni saját műveleteit és eszközeit, és amely egy efféle *reflexív szándékot* kétségkívül valamiféle filozófiai mentalitás maradványának, vagyis a tudományelöttség továbbélésének tekintene, teljes mértékben áthatja az a tárgy, amelyet állítólag megismerni szándékozik, és amelynek megismerésére semmi esélye sincs, mivel önmagát sem ismeri. Egy olyan tudományos gyakorlatnak, amely elmulasztja önmagát is megkérdőjelezni, tulajdonképpen fogalma sincs arról, hogy mit csinál. Mivel része annak a tárgynak, amelyre tárgyként tekint, felfed valamit ebből a tárgyból, ami azonban nincs igazán objektíválva, hiszen a tárgy megragadásának alapkérdéseiről van szó.

Könnyűszerrel rá lehetne mutatni arra, hogy ez a féltudományos tudomány a társadalmi világból *emeli át a problémákat, a fogalmakat és a megismerési eszközöket*, és hogy igen gyakran *datumként*, a megismerési aktustól és az ezt végző tudománytól független empirikus adottságokként tekint azokra a tényekre, képzetekre vagy intézményekre, amelyek *a tudomány egy korábbi időszakának a produktumai*, röviden: rögzíti, de nem ismeri fel önmagát...

De hadd térjek ki külön-külön is ezekre a kérdésekre. A társadalomtudomány esetében mindig számolnunk kell azzal a veszéllyel, hogy az általa

¹⁸ Lásd különösen Bourdieu, 1975c; 1987f; 1988l. Christophe Charle (1990) ugyancsak rámutatott arra, hogy az „értelmiségiek” mint társadalmi csoport, észlelési séma és politikai kategória nem régóta létezik: Franciaországban a Dreyfus-ügy, vagyis a 20. század fordulója óta. Bourdieu-vel (1989h) összhangban Charle úgy gondolja, hogy amennyiben ennél korábbi gondolkodókra és szerzőkre alkalmazzuk ezt a fogalmat, akkor ez vagy anakronizmushoz vezet, vagy „prezentista” elemzéseket eredményez, amelyek elfedik az értelmiségiek egyediségét.

vizsgált társadalmi világból készen kapja azokat a *problémákat*, amelyeket felvet ezzel a világgal kapcsolatban: minden társadalom minden időszakban kitermeli magából a legitimnek tekintett, megvitatásra méltó, nyilvános, időnként hivatalossá tett és valamiképpen *az állam által garantált* „társadalmi problémák” tárházát. Ezek azok a problémák például, amelyekkel a tanulmányozásukkal hivatalosan megbízott fontos bizottságok foglalkoznak, és amelyek többé-kevésbé közvetlenül magukra a szociológusokra is rákényszerítik magukat a bürokratikus megrendelések, kutatási és finanszírozási programok, szerződések, ösztöndíjak, támogatások stb. legkülönbözőbb formáiban.¹⁹ A hivatalos tudomány által elismert tárgyak, tanulmánycímek sorában olyan társadalmi problémák tükröződnek, amelyek észrevétlenül szivárogtak be a szociológiába (szegénység, bűnözés, ifjúság, oktatás, szabadidő, sport stb.), és amelyek mindig hozzáigazodnak az aktuális társadalmi vagy tudományos felfogáshoz, ahogyan arról a szociológián belüli realista nagy megosztottságok időbeli változásának vizsgálata is tanúskodna (ezek lenyomatai a neves folyóiratok rovatai vagy a szociológiai világkongresszusi

¹⁹ Ezt kiválóan szemlélteti az, ahogyan a szegénységgel kapcsolatos kutatások elindultak. Ez közvetlen következménye volt a Johnson elnök által a szegénységgel szemben meghirdetett harcnak („war on poverty”) és az állam ama törekvéseinek, hogy a program által megcélzott népességről ismereteket szerezzenek. Az, hogy a problémát az Office of Economic Opportunity 1964-ben újradefiniálta, egy addig égető mivolta ellenére – láthatatlan társadalmi-gazdasági helyzetet a politikai probléma szintjére emelt, ebből adódóan pedig a „tudományos” vizsgálódás legitím, sőt kiemelt területévé tett, amely rövid idő alatt kutatók garmadáját vonzotta magához – mindennekelőtt közgazdászokat. A szegénységgel és annak állami kezelésével foglalkozó kutatóközpontok, konferenciák, folyóiratok megszorodása és a kérdés növekvő finanszírozása meggyorsította a *public policy analysis* rendkívül technikai (és ideologikus) diszciplínájának intézményesedését. Ennek a változásnak a hatására nemcsak a kutatók kezdték el rutinszerűen használni a bürokratikus gondolkodási és értékelési kategóriákat (így például a szövetségi „szegénységi küszöböt”, amely sokszorosan bizonyított fogalmi hiányosságai ellenére továbbra is meghatározza a kérdéssel kapcsolatos tudományos diskurzust), hanem a politikai vezetők foglalkoztató gondolatok elterjedését is elősegítette. (Vajon a segély hatására a szegények kevésbé akarnak majd dolgozni? Vajon a segélyből élők esetében lehet-e „a szegénység kultúrájáról” beszélni, és hajlamosak-e megszegni a többségi viselkedési normákat? Hogyan lehetne őket a legkevésbé ráfordítással „önellátókká” tenni, vagyis társadalmi-politikai szempontból ismét eltüntetni őket az emberek szeme elől, noha ebből a láthatatlanságból éppen az állam emelte ki őket?) Az efféle politikusi szempontok elterjedése azonban „tudományos tényekké” szilárdította a szegénységgel kapcsolatban dominánsnak számító moralizáló és individualista megközelítéseket (Katz, 1989: 122–123). Haveman (1987) kiemeli, hogy ezzel párhuzamosan a szövetségi kormányzat kutatásfinanszírozási politikája hatására megváltoztak a társadalomtudományokon belüli súlypontok: 1980-ban a kutatásra szánt szövetségi források 30%-át fordították a szegénységgel kapcsolatos kutatásokra, míg 1960-ban mindössze 0,6% volt ez az arány. Az „underclass”-ra – mint szociológiai fogalomként eladott erkölcsi osztályozásra – vonatkozó tudományos mítosz legújabb terjedése jól láthatóvá teszi, hogy a filantróp alapítványoktól (egy újságírói közhelyre válaszul) érkező jelentős források már önmagában képesek egy, a társadalomtudományokban központi jelentőségű vita paramétereit újradefiniálni anélkül, hogy azokat bárki is kritikai vizsgálatnak vetné alá.

sok munkacsoportjainak az elnevezései).²⁰ Ez az egyik közvetítő mechanizmus, amelyen keresztül a társadalmi világ önnön reprezentációját létrehozza, felhasználva ehhez a szociológiát és a szociológust. Amennyiben egy szociológus nem reflektál saját gondolkodására, akkor minden más gondolkodónál nagyobb mértékben válik annak pusztá eszközévé, amit gondolni vél. Hogyan lehet ezzel szakítani? Miképpen vonhatja ki magát a szociológus a rejtett meggyőzési kísérlet alól, amely minden pillanatban hatást gyakorol rá, mikor újságot olvas vagy tévét néz, vagy egyszerűen csak saját kollégáinak az írásait olvassa? Az éberség fontos, de nem elegendő. A szakítás egyik leghatékonyabb eszközét a problémák, a tárgyak és a gondolkodási eszközök társadalomtörténete jelenti, vagyis a társadalmi valóság előállítására szolgáló eszközök (a közös fogalmak; a szerep, a kultúra, az öregség stb., vagy az osztályozási rendszerek) létrehozására irányuló társadalmi tevékenység történeti elemzése, amely tevékenység a társadalmi világban mint egészben vagy annak valamelyik specializált mezőjében, mindenekelőtt a *társadalomtudományok mezőjében* zajlik. (Ez azt jelenti, hogy a társadalomtudományok társadalomtörténetének oktatása a maitól egészen eltérő szerepet és funkciót kellene hogy betöltsön – és ennek a társadalomtörténetnek a feltárása is nagyrészt várat még magára.) Az *Actes de la recherche en sciences sociales*-ban végzett kollektív munka jelentős részben a mindennapi lét leghétköznapibb tárgyaira irányul. Olyan dolgokra gondolok itt, amelyek olyannyira közkeletűvé, vagyis magától értetődővé váltak, hogy már senki sem foglalkozik velük: egy bíróság struktúrájára, a szavazófülkére, a kétdimenziós keresztábrára vagy egészen egyszerűen az írásra vagy a hangrögzítésre.²¹ A történelem e megközelítését nem a régészeti érdeklődés, hanem az a szándék motiválja, hogy megértsük, miért törekszünk a megértésre, és hogyan értjük meg a dolgokat.

Ahhoz, hogy ne váljunk magunk is azoknak a problémáknak a tárgyává, amelyekre vizsgálati tárgyként tekintünk, szükség van e problémák *megjelenésének*, fokozatos létrejöttének, valamint annak a – gyakran versengést

²⁰ Ez könnyen kimutatható annak alapján, hogy miként változott a könyvek szemlészével foglalkozó *Contemporary Sociology*-ban az ismertett könyvek kategorizálása, vagy hogy hogyan változott a diszciplína neves képviselői által időről időre közreadott kanonizált „kézikönyvek” felépítése (például Smelser, 1988). Az Amerikai Szociológiai Társaságban a szakterületek taxonómiája, valamint az *Annual Review of Sociology*-ban megjelenő rovatok ugyancsak jó példái az egyszerű közvélekedésekből, bürokratikus kategóriákból és a tudományág történetének nem kevésbé esetleges örökségéből táplálkozó különféle felosztásoknak.

²¹ Lásd sorban: Lenoir, 1980; Garrigou, 1988; Boltanski, 1979; 1982; Bourdieu, 1972a [2000: 80. skk., 285]; és Sayad, 1985.

és küzdelmeket feltételező – kollektív tevékenységnek a társadalomtörténeti elemzésére, amelynek eredményeképpen ezek a problémák *legitimként*, bevallhatóként, közzétehetőként, nyilvánosként és hivatalosként jelenhettek meg. Gondoljunk például a „munkahelyi baleset” Rémi Lenoir (1980) által vizsgált problémájára vagy a „harmadik életkor”²² terminus Patrick Champagne (1979) által vizsgált megjelenésére és általában véve a „társadalmi problémák” klasszikus rubrikáira, mint család, válás, bűnözés, kábítószer vagy a nők által végzett munka. Mindezekben az esetekben világosan látszik, hogy azok a problémák, amelyeket a menetrendszerűen alkalmazott pozitívista megközelítés (amelyhez minden kutató elsőként nyúl) magától értetődőként fogad el, társadalmilag előállított dolgok, mégpedig a *társadalmi valóság létrehozására irányuló kollektív munka* során és által jöttek létre;²³ ülésekre és bizottságokra, egyesületekre és védelmi ligákra, mozgalmakra, tüntetésekre, petíciókra és tanácskozássokra, szavazásokra, projektekre, programokra, határozatokra stb: volt szükség ahhoz, hogy az, ami megmaradhatott volna *magántermészetű*, partikuláris, egyedi problémának, *társadalmi problémává* váljon, vagyis olyan közüggé, amelyről lehet nyilvánosan beszélni – gondoljunk például az abortuszra vagy a homoszexualitásra²⁴ –, sőt hivatalos problémává, amely hivatalos állásfoglalásoknak, törvényeknek vagy rendeleteknek is tárgya.

Igy tehát a politikai és főleg a bürokratikus mező sajátos szerepét is elemezni kellene (Bourdieu, 1981d és 1993b). A közigazgatási bizottság igen sajátos működési logikáján keresztül, amelyet éppen annak kapcsán vizsgál-

²² Franciaul „troisième âge”, magyarul nagyjából: időskor. (A ford.)

²³ Bourdieu felfogása a társadalmi problémák elemzésében látszólag rokon a „társadalmi konstruktivizmuséval” (Schneider, 1985; Gusfield, 2009 [1981]; Spector–Kitsuse, 1987). Ugyanakkor világosan különbözik ez utóbbitól abban, hogy a szimbolikus és szervezeti konstrukciós tevékenységet a társadalmi terek objektív struktúrájában gyökerezi le. Ez a leggyökeresebb egyeztetés a kollektív ügyeket felkarolók és az általuk képviselt pozícióiban és diszpozícióiban. Bourdieu megközelítése tehát sem nem „szűk értelemben vett” konstruktivistá, sem nem „kontextuális” konstruktivistá, ahogyan Best (1989: 245–289) állítja, hanem *strukturális konstruktivistá*, amely ok-okozatiságot feltételez egyrészt a követelések előállításának és befogadásának objektív körülményei, másrészt a követelések között.

²⁴ Kristin Luker (1984) és Faye Ginsburg (1988) részletes történeti és etnográfiai elemzésekkel szolgálnak arról, hogy az abortusz hogyan vált közüggé helyi és országos szinten az Egyesült Államokban. Pollak (1988) azt vizsgálja, hogy miként kapcsolódott össze egymással az AIDS és a homoszexualitás az 1980-as évek franciaországi politikai diskurzusaiban. „La dénonciation” [Panaszlevelek] című tanulmányukban Boltanski és munkatársai (Boltanski–Daré–Schiltz, 1984) arra a kérdésre keresték a választ, hogy milyen körülmények szükségesek ama szimbolikus stratégiák sikeréhez, amelyek célja, hogy egyéni sérelmeket és problémákat társadalmilag elfogadott problémákká és igazságtalanságokká keretezzenek át.

lok, hogy a Franciaországban 1975 körül életbe léptetett lakhatási támogatási rendszer átalakítás alatt áll, ez a mező nagymértékben hozzájárul az „egyetemes” társadalmi problémák létrehozásához és szentesítéséhez.²⁵ A problematika rákényszerítése a kutatóra, akárcsak bármely más társadalmi ágensre, amely kényszert a kutató minden alkalommal, amikor vizsgálat nélkül veszi át a közhangulat által meghatározott kérdéseket (például azáltal, hogy beemeli azokat a kérdőíveibe, vagy ami még rosszabb, ezek köré építi az egész kutatást), annál is inkább hatékony, mivel a társadalmi világban a maguktól értetődőnek tekintett (*taken for granted*) problémáknak van a legnagyobb esélyük arra, hogy anyagi vagy szimbolikus támogatást (*grant*) élvezzenek, hogy, ahogyan mondani szokás, elnyerjék a tudományos adminisztrációval foglalkozók és a közigazgatási szervek tetszését. Ez az oka annak, hogy a tudósok nélküli tudomány által előállított közvélemény-kutatásokat teljes mértékben elfogadják azok, akiknek lehetőségük van ilyen kutatást megrendelni, és akik egyébként annál kritikusabbak a szociológiával szemben, minél nagyobb mértékben függetleníti a szociológia magát az ő megrendeléseiktől és utasításaiktól.²⁶

Hogy tovább bonyolítsam a helyzetet, és láthatóvá tegyem, hogy mennyire nehéz, sőt szinte már reménytelen a szociológus helyzete, még annyit tennék hozzá, hogy a hivatalos, vagyis az állami garancia által számukra biztosított egyetemességgel rendelkező problémák előállítására irányuló tevékenységben manapság szinte mindig *szakértőknek* nevezett szereplők is részt vesznek, akik között szociológusok is lehetnek, és akik arra használják a tudomány tekintélyét, hogy a problémák egyetemességéért, objektivitásáért és a vele kapcsolatos bürokratikus szemlélet érdekmentességéért kezes-séget vállaljanak. Ez azt jelenti, hogy a szociológusnak, aki méltó erre a megnevezésre, és aki azt teszi, ami szerintem a feladata, annak érdekében, hogy esélye legyen a társadalmi világgal kapcsolatban felvethető problémák valódi *szubjektumává* válni, elemzési tárggyá kell tennie azt, hogy mi az, amiben a szociológia és a szociológusok (vagyis az ember saját kollégái)

²⁵ Az *Actes de la recherche en sciences sociales* 1990. márciusi száma a „ház ökonómiájával” foglalkozik (Bourdieu, 1990a; 1990b; 1990c). [Bourdieu ezt a témát dolgozza fel még részletesebben a *Les Structures sociales de l'économie* című könyvében (Bourdieu, 2000a).]

²⁶ Attól kezdve, hogy a francia politikában az 1960-as években megjelentek, Bourdieu kérelmetlenül és olykor maróan kritizálta a közvélemény-kutatásokat. „A közvélemény nem létezik” (1973b) című tanulmány számos tanulmánykötetbe bekerült, és hat nyelvre is lefordították. Az „Une science sans savant” [Tudósok nélküli tudomány] (Bourdieu, 1985f) című írásában a közvélemény-kutatásokkal kapcsolatos kritikáját gondolja tovább.

tökéletesen jóhiszeműen hozzájárulnak a hivatalos problémák létrehozásához – amelyet kétségkívül az arrogancia tűrhetetlen megnyilvánulásaként vagy a szakmai szolidaritás és a korporatív érdekek elárulásaként fognak majd értelmezni.

A társadalomtudományokban, amint azt tudjuk, az episztemológiai szakítások gyakran társadalmi szakítások is egyben, szakítás egy csoport és gyakran a szakmai közösség alapvető vélekedéseivel, a mindenki által osztott bizonyosságok összességével, amelyen a *communis doctorum opinio*²⁷ nyugszik. A szociológiában a radikális kétely alkalmazásával az ember könnyen törvényen kívül találhatja magát. Kétségkívül ugyanezt érezhette Descartes, aki az értelmezők nagy megdöbbenésére sosem terjesztette ki a politikára azt a gondolkodási formát, amelyet a megismerés területén oly nagy elszántsággal képviselt (arról, hogy Descartes mennyire óvatosan fogalmazott Machiavellivel kapcsolatban, lásd Quillien, 1992).

Most pedig rátérnék azokra a fogalmakra, szavakra és módszerekre, amelyeket a szociológusi hivatás a világról való beszédhez és gondolkodáshoz használ. A nyelvhasználat különösen drámai problémát jelent a szociológus számára: a már eleve adott és természetesnek tekintett,²⁸ de ebbéli minőségükben fel nem ismert dolgok széles tárházát jelenti, amelyek a tárgy megalkotásához tudattalanul felhasznált eszközökként működhetnek. Itt utalhatnánk a foglalkozási taxonómiákra, legyen szó a mindennapi életben használt foglalkozásnevekről vagy az INSEE által alkalmazott társadalmi-szakmai kategóriákról²⁹ – ez utóbbi szép példája a *bürokratikus konceptualizációnak*, a bürokratikus egyetemességnek – vagy tágabb értelemben bármiféle osztályozási kísérletről (korcsoportok a fiatalok és az idősek szembeállításával, nemi csoportok, vagyis nők és férfiak, amelyek meghatározása társadalmi értelemben mindig részben önkényes), amelyeket a szociológusok rendszeresen használnak anélkül, hogy túl sokat töprengenének rajtuk, mivel a megértésnek a társadalomban széles körben elterjedt kategóriáiról van

²⁷ A művelt emberek körében érvényes vélekedés. (A ford.)

²⁸ Wittgenstein megjegyzi, hogy „a nyelv mindannyiunk számára ugyanazt a csapdát ácsolta; tévutak kiterjedt hálózatát; ahová az ember könnyen betéved”. Elias nagyon hasonlóat állít, amikor azt írja, hogy „ez a néhány példa egyelőre talán elegendő annak megértésére, miért is kell kételkednünk abban, hogy a hagyományos gondolkodási-nyelvi struktúrák alkalmasak az integráció emberi-társadalmi szintjén mutakozó összefüggések tudományos feltárására” (Elias 1991b [1970]: 131, a magyar idézet forrása: 1998: 115).

²⁹ INSEE: Institut national de la statistique et des études économiques, vagyis Országos Statisztikai és Gazdaságtudományi Intézet; CSP: catégories socioprofessionnelles, vagyis társadalmi-szakmai kategóriák.

szó,³⁰ vagy mert saját céhük is ezeket használja. Ez igaz az általam tanári értékelésnek nevezett jelenségre, az olyan, egymással szembeállítható jelzők rendszereire, mint ragyogó/halovány stb., amelyek a diákok írásainak értékelésére és a kollégák minősítésére szolgálnak (Bourdieu, 1989a: 48–81), ami ugyanakkor nem zárja ki, hogy ezek végső soron a társadalmi tér legalapvetőbb szembeállításában megjelenő strukturális homológiákra épüljenek, mint például ritka/hétköznapi, egyedi/közönséges stb.

Azt gondolom azonban, hogy még messzebb kell mennünk, és nemcsak a foglalkozási csoportok megragadására szolgáló osztályozást és fogalmakat kell megkérdőjeleznünk, hanem magának a foglalkozásnak – angolosan: *profession* – a fogalmát is, amely egy egész kutatási hagyomány számára szolgált alapul, és amelyet egyesek módszertani szlogenként használnak. Jól tudom, hogy a *profession* Egyesült Államokban használt fogalmának és származékainak (professzionizmus, professzionizáció stb.) kérdését különösen Magali Larson (1977), Randall Collins (1979), Eliot Freidson (1986) és Andrew Abbott (1998) vette ismét elszántan és termékeny módon a kritika napirendjére. Mindannyian a hivatások világára sajátosan jellemző konfliktusokra összpontosítottak. Úgy gondolom azonban, hogy ezt a kritikát, bármennyire radikális legyen is, még tovább kell vinni, és a fogalmat a mező fogalmával kell felváltani.

A *profession* fogalma annál is inkább veszélyes, mivel, akárcsak hasonló esetekben, tökéletesen semlegesnek tűnik, és a Parsons-féle (1968) elméleti katyvasz óta sokat fejlődött a használata. A *profession* fogalmának használatával egy létező valóságba, emberek olyan csoportjába kapaszkodunk bele, akiket egyazon megnevezéssel illetnek (például „ügyvédek”), akik nagyjából hasonló gazdasági státuszúak, és mindenekelőtt olyan szakmai szervezetek tagjai, amelyek sajátos hivatás-etika szerint működnek, a belépési szabályokat meghatározó testületekkel rendelkeznek stb. A *profession* olyan köznyelvi szó, amely észrevétlenül szívárgott át a tudományos nyelvhasználatba; de mindenekelőtt *társadalmi konstrukció*, egy csoport történeti konstrukciós tevékenységének és e csoport *reprezentációjának* az eredménye, amely észrevétlenül átcsúszott a társadalmi világgal foglalkozó tudományba. Ez az oka annak, hogy a „fogalom” olyan jól működik. Bizonyos értelemben túl jól

³⁰ Maurice Halbwachs (1972: 329–348) korábban már rámutatott arra, hogy az életkori csoportok közötti határokon semmi természetes nincs. Ezzel a kérdéssel egy sor empirikus kutatás is foglalkozott, többek között Pialoux, 1978; Mauger–Fossé–Polliak, 1983; valamint Bourdieu-nak a „La jeunesse n'est qu'un mot” [A fiatalság csak egy szó] (1980e) című tanulmánya.

is; ha az ember ebből a fogalomból indul ki saját kutatási tárgyának megkonstruálásakor, akkor egész listákat kap készen, dokumentációs központokban mindenféle információ hozzáférhető rá vonatkozóan, és ha az ember elég ügyes, talán még támogatást is kaphat a munkájához (ez az ügyvédekkel kapcsolatos kutatások esetében gyakori). A *profession* fogalma egyrészt olyan valóságokra utal, amelyek bizonyos értelemben túlságosan valóságosak ahhoz, hogy igazak legyenek, mivel egyszerre ragad meg egy mentális és egy társadalmi kategóriát – olyan társadalmi konstrukció, amely elhomályosítja például azokat a gazdasági, társadalmi és etnikai különbségeket, amelyeket ha figyelembe veszünk, akkor azt fogjuk látni, hogy a *lawyer*ek *profession*je a versenynek egy olyat tereként jelenik meg, amely része a hatalmi mezőnek.³¹

Ha azonban – figyelembe véve a különbségek terét, amelyeket a *profession* fogalmának létrehozásához szükséges *aggregációs* tevékenységnek és szimbolikus kényszernek kellett áthidalnia – felmerül bennem, hogy vajon nem egy *mezőről* van-e szó, vagyis erők és társadalmi küzdelmek strukturált teréről, akkor minden megváltozik és még bonyolultabbá válik. Hogyan lehet mintát venni egy mezőből? Ha például a bírósági mezőt kutatom az Egyesült Államokban, és a legfelsőbb bíróság elnöke nem kerül be a mintába, vagy ha az 1950-es évek Franciaországának értelmiségi mezőjét vizsgálom, de kimarad belőle Jean-Paul Sartre, akkor a mező összeomlik, mivel ezek a személyek már önmagukban kijelölnek egy-egy sajátos pozíciót. Vannak olyan pozíciók a mezőn belül, amelyeket csak egyetlen ember foglal el, mégis képesek az egész struktúrát meghatározni.³² Ha viszont *profession*ként vesszük figyelembe az írókat vagy értelmiségieket, és így veszünk belőlük mintát, akkor *no problem*.

Ha az ember a *profession* terminust elemzési eszköznek – nem pedig kutatási tárgynak – tekinti, akkor nem ütközik semmiféle nehézségbe. Amíg az ember olyaninak fogadja el, amilyennek mutatja magát, az, ami adott – a pozitivisták szociológusok híres *datája* –, problémamentesen adja magát. Megy minden magától, minden magától értetődik. Kinyílnak az ajtók, majd a szájak is. Ugyan melyik társadalmi csoport szegülne szembe a társadalomtudós által végzett adatrögzítés szentesítő erejével? A püspökökkel vagy

a vállalatvezetőkkel kapcsolatban végzett kutatás, amely (hallgatólágosan) elfogadja a püspöki kar vagy a vállalatvezetők problémafelvetését, bizony számíthat az episzkopátus titkárságának vagy a CNPF-nek [a MEDEF elődjének] a támogatására.³³ A püspökök és a vállalatvezetők pedig, akik rögtön kommentálják is a kapott eredményeket, örömmel nyújtják át az objektivitásról szóló igazolást a szociológusnak, aki képes objektív – vagyis nyilvános – valóságot kölcsönözni a saját társadalmi létükre vonatkozó szubjektív képzetüknek. Röviden tehát, egészen addig, amíg az ember megmarad a társadalmilag konstituált és társadalmilag szentesített látszat birodalmában, az összes látszat, a tudományosság látszatát is ideértve, neki dolgozik. Ezzel szemben azonban, ha egy ténylegesen konstruált kutatási tárggyal kezd el dolgozni, minden bonyolultabbá válik: az „elmélet” fejlődése újabb „módszertani” nehézségeket szül. A „metodológusok” nem fognak bibelődni a részletekkel ahhoz, hogy a lehető legjobban meg tudják ragadni a konstruált tárgyat. (A metodológiára is ugyanaz igaz, mint a helyesírásra, amelyről úgy volt szokás tartani, hogy „a szamarak tudománya”: olyan hibák gyűjteménye, amelyeket állítólag csak a hülyék követnek el. Őszintén be kell vallanom, hogy a tévedések (*fallacies*) között vannak olyanok, amelyekre magamtól sosem jöttem volna rá. A tanárnak azonban általában örömet okoz, ha valaki banális hibát vét. Ahogyan Nietzsche fogalmaz, a papok a mások bűneiből élnek...)

A nehézségek között, és erről már beszéltem az előbb, ott van a mező határainak a kérdése, amelyet a pozitivisták közül a legvakmerőbbek – ha ugyan nem felejtik el egészen egyszerűen feltenni maguknak ezt a kérdést, és ehelyett készen kapott listákból dolgoznak – „művelési definícióval” oldanak meg („ebben a kutatásban írónak nevezem azt, aki...”), figyelmen kívül hagyva, hogy a meghatározás („XY nem *igazi* író!”) magának a kutatási tárgynak a tétje.³⁴ Harcok folynak akörül, hogy ki része a játéknak,

³³ CNPF – Conseil national du patronat français, magyarul: Franciaországi Vállalatvezetők Országos Tanácsa; MEDEF – Mouvement des entreprises de France, magyarul: Franciaországi Nagyvállalatok Mozgalma. (A ford.)

³⁴ Peter Rossi (1989: 11–13) arra irányuló fáradságtalan igyekezte, hogy a „hajléktalan” népesség tökéletesen önkényes adminisztratív meghatározását tudományosan megalapozottként tálalja, párját ritkítja naiv pozitívizmusa és Rossi saját előfeltevései iránti vaksága okán. Ahelyett, hogy legalább arra rámutatna, hogy a különböző meghatározások miképpen eredményeznek méretükben, alakjukban és dinamikájukban egymástól eltérő populációkat, valamint utalt volna arra, hogy milyen politikai és tudományos érdekek vezérik a főszereplőket az uralkodó meghatározásért folytatott harcban, Rossi inkább saját meghatározását hangsúlyozza, amely nemcsak a már meglévő adatokhoz és preconcepciókhoz igazodik, hanem az államigazgatás és a statisztikai felmérés elvárásaihoz is: „egy olyan meghatározást fogok használni, amely képes megragadni ennek a fogalomnak [a hajléktalanság-

³¹ A jog erejével és a jogi szakértelemmel kapcsolatban lásd az *Actes de la recherche en science sociales* két számát (1986. szeptember, no. 64 és 1989. március, no. 76–77).

³² Az 1950-es években Sartre uralta a francia értelmiségi mezőt, miközben ő maga saját uralomgyakorlásának volt alávetve (Bourdieu, 1980d; 1984l; Boschetti, 1985).

ki nevezhető valóban írónak. Az író fogalma, de az iskolai végzettség általi minden egyneműsítési és kodifikációs törekvés ellenére az ügyvéd, az orvos vagy a szociológus fogalma is az írók (az ügyvédek stb.) mezőjének tétjét képezi. A legitim meghatározásért folyó harc, melynek tétje – a meghatározás szó is utal erre – a határ, a kiterjedés, a *belépési díj*, olykor a *numerus clausus* a mezők univerzális vonása.³⁵

Az empirista lemondás mellett szól minden látszat és helyeslés, mert azáltal, hogy megspórolja a tárgykonstrukciós munkát, a társadalmi világot *annak adott formájában* veszi szemügyre, vagyis a fennálló rendre hagyja a tudományos konstruálás létfontosságú műveleteit – a probléma kiválasztását, a fogalmak és az elemzési kategóriák kidolgozását –, és így, legalábbis alapesetben, a *doxa* megerősítése révén merőben konzerváló funkciót lát el. A ténylegesen tudományos szociológia létrejötté előtt tornyosuló akadályok közül a legrosszabb az, hogy az igazán nagy felfedezésekkel járnak a legnagyobb *költségek* és a legkisebb profitok; nemcsak a társadalmi lét hétköznapi piacain, hanem az egyetemi piacon is, amelytől több autonómiát várnánk. Amint arra a *profession* és a *mező* fogalmaival járó tudományos és társadalmi költségekkel és hasznokkal kapcsolatban megpróbáltam rámutatni, ha az ember tudományt kíván művelni, akkor gyakran szembe kell mennie a tu-

nak] a lényegét, amely ugyanakkor a kutatás szempontjából is praktikus. Noha végső soron úgy gondolom, hogy a hajléktalanság egy skála, kénytelen vagyok azt a definíciót használni, amely a legelterjedtebb azokban a társadalomtudományi kutatásokban, amelyekre támaszkodom. [...] Igen meggyőző érvek szólnak amellett, hogy miért ezt a meghatározást használják a gyakorlatban. (Kiemelés – L. W.) A tárgy megkonstruálása – vagy inkább annak lerombolásáról kellene itt beszélni – sem a jelenség megfigyelhető körvonalaihoz, sem egy annak okaira vagy különböző alakváltozataira érzékeny elméleti problémafelvetéshez nem igazodik. Ehelyett a hajléktalan populációnak egy olyan „meglehetősen szűk definíciója” mellett kötelezi el magát, amely egészen egyszerűen helyben hagyja a jelenség normálként történő elfogadtatására és bagatellizálására törekvő államigazgatási szervek által használt meghatározást, amennyiben kizárólag „a legkönnyebben azonosítható hajléktalanokat” veszi számításba: azokat, akik „olyan segítő szolgáltatásokat vesznek igénybe, mint a hajléktalanszállók, az ingyenkonyhák vagy a hajléktalanok számára fenntartott orvosi ellátások”. Ebből a meghatározásból kimaradnak mindazok, akiket az állam, saját jól felfogott érdekében, nem tekint hajléktalannak, mint például a tartós kórházi kezelésben részesülők, az előzetes letartóztatásban lévő, az időszorthonban vagy az utcán élők és az átmeneti lakhatással rendelkezők (például azok, akik kénytelenek a saját szüleiknél vagy a barátaiknál meghúzni magukat). Ennek a pozitívista mutatóványnak tovább rontja a minőségét, hogy Rossi végül egyenlőségjelet tesz a „hajléktalanok” és a „rendkívüli szegénységben élők” bürokratikus kategóriája közé, amelyet a tökéletes következetlenség jegyében a statisztikai hivatal úgy határoz meg, hogy az olyan háztartásban élők tartoznak ide, amelynek az összes bevétele nem éri el a hivatalos „szegénységi küszöb” 75%-át.

³⁵ A jogi szakértők meghatározásával és funkcióival kapcsolatos közelmúltbeli változásokkal összefüggésben lásd Dezalay, 1989; a 17. században az író meghatározása körüli harcokra vonatkozóan lásd Viala, 1985; a női írók ekként való elismerésével kapcsolatos dilemmákról pedig lásd Saint Martin, 1990b.

dományosság külsődleges jegyeivel, sőt még a használatban lévő normákkal és a tudományos szigor szokásos kritériumaival is (ebből a szempontból érdemes lenne megvizsgálni a szociológia és a közgazdaságtan egymáshoz viszonyított státuszát). A külsődleges jegyek mindig a látszat fenntartását szolgálják. A valódi tudomány általában nem túl látványos, és amennyiben elő kívánjuk segíteni a tudomány fejlődését, akkor vállalnunk kell annak kockázatát, hogy nem mutatjuk fel a tudományosság minden külsődleges jegyét, amelyeket egyébként, és ezt gyakran elfelejtik, igen könnyű szimulálni. Egyebek mellett azért is, mert a *feltudósok* már ott leragadnak, hogy valami látszólag nem felel meg az elemi „módszertani” kánonnak, és mert pozitívista magabiztosságuk hatására „hibáknak” tekintik, és az ügyetlenség vagy a tudatlanság számlájára írják a „módszertani” könnyűkezelőség elutasítására épülő módszertani választásokat.

Nem szükséges külön mondanom, hogy a megszállott reflexivitásnak, amely a fegyelmezett tudományos gyakorlat feltétele, semmi köze sincs a tudomány megkérdőjelezésének manapság egyre népszerűbb hamis radikalizmusához. Azokra gondolok itt, akik a társadalomtudományokkal szemben megfogalmazott ősrégi kritikákat, többé-kevésbé a mai kor divatjához hozzáigazítva, visszaemelik az amerikai társadalomtudományos világba, amelynek immunrendszerét, paradox módon, már legyengítette a pozitívista „metodológia” több nemzedéke. E bírálatok között kitüntetett helyen kell említést tenni az etnometodológusok által megfogalmazottakról, noha az ő megfogalmazásaik egybevágnak azok következtetéseivel, akik a tudományos diskurzust a társadalmi világgal kapcsolatos retorikai stratégiákra redukálják, miközben a társadalmi világra is pusztá szöveggként tekintenek.³⁶ A gyakorlati logika és a spontán elméletek elemzése, amelyet ez a logika arra használ, hogy értelmet adjon a világnak, nem maga a cél – ahogyan a hétköznapi (reflexiót nélkülöző) szociológiai elemzések előfeltevéseinek bírálatára sem, például a statisztikák esetében; hanem a mindennapi vagy tudományos közvélekedéseknek megfelelő előfeltevésekkel való szakítás igen fontos momentum. De nem több momentumnál. A gyakorlati érzék sémáinak objektívalására nem azért van szükség, hogy bebizonyítsuk, a szociológia sosem képes több lenni, mint egy, a világgal kapcsolatos nézőpont, amely semmivel sem többé vagy kevésbé tudományos, mint az összes többi, hanem azért,

³⁶ Lásd Aaron Cicourel két, egymást kiegészítő könyvét *Organization of Juvenile Justice* (1968) és *Theory and Method in a Study of Argentine Fertility* (1974) címmel.

hogy kiszakítsuk a tudományos észjárást a gyakorlati észjárásból, nehogy ez utóbbi megfertőzze az előbbi, és nehogy a megismerés eszközeként tekintsünk valamit, ami a megismerés tárgya kell hogy legyen, vagyis mindazt, ami része a társadalmi világra vonatkozó gyakorlati észjárásnak, vagyis az előfeltevéseket, az észlelés és a megértés sémáit, amelyek a megélt világ struktúráját alkotják.

Vizsgálati tárgyként kezelni a közvélekedést, valamint a társadalmi világ reflektálatlan tapasztalatát, mint a szubjektum által nem tárgyként megragadott világ nem elméleti megragadását, ez az egyik módja annak, hogy elkerüljük, hogy foglyul ejtsen bennünket a tárgy. Ez a megközelítés elősegíti, hogy tudományos vizsgálat alá vonjunk mindent, ami lehetővé teszi a társadalmi világra vonatkozó doxikus tapasztalatot, vagyis nemcsak a világ készen kapott reprezentációit, hanem azokat a kognitív sémákat is, amelyek e kép megkonstruálásának hátterében meghúzódnak. Azok az etnometodológusok, akik megelégszenek e tapasztalat leírásával, anélkül hogy eltöprengének azokon a társadalmi feltételeken, amelyek azt lehetővé teszik – vagyis a társadalmi és a mentális struktúrák, a világ objektív struktúráinak és az ezeket megragadó kognitív struktúráknak az egymáshoz igazodásán –, egészen egyszerűen csak felmelegítik a legtradicionálisabb filozófia legtradicionálisabb felvetéseit a valóság valóságosságával kapcsolatban. Ahhoz, hogy lássuk, mennyire korlátozott ez a látszólagos radikalizmus, amely az egyszerű emberek gondolkodásának rehabilitálásából adódó episztemológiai populizmusukból fakad, elegendő megfigyelni például azt, hogy az etnometodológusok mindig is figyelmen kívül hagyták a doxikus tapasztalat politikai implikációit, amely tapasztalat a fennálló rendnek a kritika hatókörén kívül eső magától értetődő elfogadásként a legbiztosabb alapja annak a konzervativizmusnak, amely még annál a konzervativizmusnál is radikálisabb, amely a politikai *ortodoxia* (mint helyes és jobboldali doxa) megalapozására törekszik.³⁷

³⁷ A kérdés bővebb kifejtését lásd fentebb a 2. rész 1. fejezetében. Könnyen belátható, hogy ez a fajta konzervativizmus bizonyos történelmi körülmények között az ellenkezőjébe csaphat át. Ennek megfelelően Calhoun (1979) E. P. Thompsonnak az angol munkásosztály kialakulását elemző klaszszikus művét kritikailag újraolvastva rámutat arra, hogy a világ – kulturálisan egységes „hagyomány” státuszára szert tevő – doxikus szemléletmódjának megkérdőjelezése megfelelő kognitív mechanizmus lehet valamiféle radikális kollektív cselekvéshez.

4. DOUBLE BIND ÉS SZEMLÉLETVÁLTÁS

A *profession* iménti példája csak egy általánosabb nehézség egyedi megnyilvánulási formája. Valójában az egész szociológiai hagyományt kell kétségbe vonnunk és szüntelen gyanakvással szemlélünk. Ebből adódik az a fajta *double bind* (kettős kötés), amelyben minden olyan szociológus, aki méltó erre a megnevezésre, találja magát: a saját tudományos hagyományából származó gondolkodási eszközök nélkül semmit sem ér, nem több egyszerű műkedvelőnél, autodidaktánál, spontán szociológusnál – és mivel gyakran egyértelműen kiderül, hogy saját társadalmi tapasztalatai mennyire korlátozottak, még csak nincs is kedvező helyzetben. Ugyanezen eszközök miatt azonban folyamatosan tévedésbe eshet, amennyiben félő, hogy a közvélekedés naiv doxáját egyszerűen a tudományos közvélekedés doxájával cseréli fel, amely nem más, mint a közvélekedés diskurzusának egyszerű újrafogalmazása a tudományosság külsőségeibe csomagolva. Diafoirusz-hatásnak³⁸ nevezem ezt a jelenséget: gyakran észrevettem, különösen az Egyesült Államokban, hogy ahhoz, hogy valóban megérthessük, miről beszél egyik vagy másik szociológus, elegendő elolvasni az előző heti *New York Times Magazine*-t, amelyet saját se nem igazán konkrét, se nem igazán elvont bikkfanyelvén összegez, hiszen ez az, amire őt saját képzettsége és a szociológiai *establishment* cenzúrája kényszeríti, mégpedig anélkül, hogy ennek a tudatában lenne.

Nem könnyű kiszabadulni a tudományos konstrukciós eszközöket nélkülöző autodidakta eszköztelen tudatlanságának és a féltudós féltudományának kettős szorításából – ez utóbbi felülvizsgálat nélkül teszi magáévá a tudományos világ egy adott állapotára jellemző és a társadalmi világból többé-kevésbé közvetlenül átemelt észlelési kategóriákat és félig-meddig konstruált fogalmakat (és ez még csak fel sem tűnik neki). Ez az ellentmondás a legjobban az etnológia esetében érzékelhető, itt ugyanis a kulturális hagyományok különbségéből és az ebből fakadó *estrangement*-ből adódóan a kutató – szemben a szociológussal – nem ringathatja magát a közvetlen megértés illúziójába. Be kell vallanom például, hogy ha Algériában végzett terepkutatásaimat megelőzően nem olvastam volna el az etnológusok műveit, kétségkívül fel sem tűnt volna nekem, hogy informátoraim (és nyelvhasz-

³⁸ Molière *Képzelt beteg*ének Diafoirus nevű orvosára utal, aki felfuvalkodottságból áltudományos latin nyelven beszél.

nalatuk) mennyire radikálisan megkülönböztetik egymástól a párhuzamos és a kereszt-unokatestvért.³⁹ Ebben az esetben a következő dilemma előtt találjuk magunkat: vagy semmit sem veszünk észre, vagy olyan észlelési kategóriákhoz és gondolkodási módokhoz vagyunk hozzákötve (ez az etnológusokra jellemző juridizmus), amelyeket elődeinktől kaptunk készen, és akik, igen gyakran, ezeket egy másik tudományos hagyományból emelték át (például a római jogból). Ez kedvez egyfajta *strukturális konzervativizmusnak*, amely hajlamos újratermelni a tudományos dóxát.⁴⁰

Ebből adódik a kutatás pedagógiájának sajátos ellentmondása: egyszerre kell átadni egyrészt a valóság megkonstruálására szolgáló eszközöket, fogalmakat, technikákat, módszereket stb., másrészt egy szilárd kritikus diszpozíciót, az ezen eszközök megkérdőjelezésére való hajlamot – olyan eszközökre kell itt gondolni, mint például az INSEE által használt szocioprofesszionális kategóriák vagy egyéb kategóriák, amelyek nem az égből pottyantak az ölünkbe, de nem is a valóságból bukkantak elő teljes harci díszben. Magától értetődik, hogy mint minden üzenetnek, ennek a pedagógiának is nagyon eltérő esélyei vannak célba érni attól függően, hogy címzettjeinek milyen társadalmilag konstituált diszpozíciói vannak. Ebből a szempontból azok az emberek vannak a legkedvezőbb helyzetben, akik egyszerre vannak nagyrészt birtokában a tudományos kultúrának, ugyanakkor hajlamosak is e kultúra ellen lázadni – ez a lázadás általában a műveltség birodalmával szembeni idegenség tapasztalatához kötődik, és ebből adódik, hogy az érintettek nem hagyják magukat e kultúra által az orruknál fogva vezetni –, vagy egyszerűen ellenkezést vált ki belőlük a társadalmi világnak az a steril és valóságidegen képe, amely a szociológián belül a társadalmilag uralkodó helyzetben lévők diskurzusában megjelenik. Itt Aaron Cicourelre gondolok, aki fiatalkorában gyakran megfordult a Los Angeles-i nyomornegyedek bűnözői között, és ez spontán módon arra készítette, hogy megkérdőjelezze a „bűnözés” hivatalos megközelítését. Statisztikai felkészültségével felvértezve kétségkívül az általa vizsgált világ ismerete készítette őt arra, hogy a bűnözési statisztikákkal kapcsolatban olyan kérdéseket vessen fel, amelyek a világ összes módszertani elvéből kiindulva sem mérültek volna fel (Cicourel, 1968).

³⁹ Az első esetben az unokatestvérek egymással rokonságban álló szülei azonos neműek, míg a másodikban különeműek. (A ford.)

⁴⁰ Ennek bővebb kifejtését lásd in Bourdieu, 1985c; 1986d; lásd még Bourdieu, 1972a; 1980a: 67–68, 273–279.

A helyesen értelmezett kutatási pedagógia előtt tornyosuló akadályok közé tartozik mindenekelőtt az átlagos tanárok hétköznapi pedagógiai tevékenysége, akik a konformizmusra hajlamosító diszpozíciókat erősítik, ami az iskolai újratermelés logikájában gyökerezik, és, amint arra már utaltam, abból adódik, hogy lehetetlen észlelési eszközök nélkül „magukat a dolgozat” megfigyelni. Meggyőződésem, hogy a társadalomtudomány fejlődését mindennél jobban akadályozza a hétköznapi szociológiaoktatás, valamint az ebből a képzésből származó szellemi termékek, amelyeket e képzésbe elvileg vissza kellene forgatni. Ennek számos oka van. Most hadd emeljek ki csak egyet, amelyről gyakran beszélek: az átlagos tanárok életben tartják és kanonizálják a különböző szerzők (Weber *versus* Marx, Durkheim *versus* Marx stb.) és módszerek (kvantitatív *versus* kvalitatív), elemzési típusok (makroszociológia *versus* mikroszociológia, struktúra *versus* történelem stb.) vagy különböző fogalmak többé-kevésbé fiktív szembeállításait. Noha elősegítik a tanári tekintély erősítését azáltal, hogy a tanárt az általa tárgyalt megosztottságok fölébe helyezik, ezek a katalogizáló műveletek, akárcsak egy empiria nélküli elmélet hamis szintézisei vagy a fogalmakat nélkülöző „metodológia” terméketlen és fölösleges intelmei, mindenekelőtt olyan *védekezési mechanizmusokként* működnek, amelyek ellehetetlenítik a tudománynak a tanárok hamis tudására veszélyt jelentő valódi fejlődését. Ennek mindenekelőtt a diákok látják a kárát: különleges diszpozíciók nélkül, vagyis hacsak nem különösen *engedetlenek*, tanáraikhoz hasonlóan mindig egy tudományos vagy módszertani forradalommal le vannak maradva, mivel ahelyett hogy, ahogyan illene, maguk robbantanák ki ezeket ott, ahol a legkiválóbb tudósok éppen tartanak, folyamatosan visszavezetik őket a kitaposott ösvényekre, ahol újra és újra végigjátszhatják a múlt csatáit – ez az egyik fő funkciója a klasszikus szerzők iskolai kultuszának, amely tökéletesen szembemegy a tudomány valódi kritikai történetével.

Kockáztatva azt, hogy látszólag túlzásba viszem a radikális kételyt, szeretnék még kitérni azokra a formákra, amelyeket a szociológiában a gondolkodás renyhesége eredményezhet. Többek között arra a meglehetősen ellentmondásos esetre gondolok, amikor egy kritikai megközelítés, mint például Marxé, reflektálatlanul lép működésbe, nemcsak a kutatók fejében (és ebből a szempontból mindegy, hogy éppen Marxra hivatkoznak-e, vagy vele szemben foglalnak-e állást), hanem a valóságban is, amelyet csak a ténymegállapítás szintjén vesznek figyelembe. Amikor az ember anélkül kezdi el vizsgálni a társadalmi osztályokat, hogy reflektálna arra, hogy ezek léteznek-e, vagy

sem, hogy hány ilyen van, és mekkorák, hogy szemben állnak-e egymással, vagy sem, ahogyan azt sokan tették azzal a szándékkal, hogy megcáfolják a marxi elméletet, akkor anélkül, hogy ezzel tisztában lenne, valójában azt vizsgálja, hogy a marxi elmélet milyen nyomokat hagyott a valóságon (Bourdieu, 1984a), többek között a különböző pártoknak és szakszervezeteknek „az osztálytudatra ébresztésre” irányuló törekvésein keresztül.

Az, amit itt a marxista elmélet által potenciálisan kiváltott hatással kapcsolatban állítok, és amelynek az „osztálytudat” empirikus mérése részben csak a terméke, csak egy általánosabb jelenség egyik megnyilvánulási formája. Az, hogy létezik társadalomtudomány, és léteznek olyan társadalmi gyakorlatok, amelyek erre a tudományra hivatkoznak, mint például a közvélemény-kutatások, a kommunikációs tanácsadás, a reklám stb., de a pedagógiát, sőt egyre inkább a politikai vagy közigazgatási vezetők, üzletemberek vagy újságírók tevékenységét is említhetnénk, azt eredményezi, hogy egyre több olyan ágens van a társadalmi világban, akik tudósi vagy tudományos konstrukciókat használnak fel a saját tevékenységükhöz, különösen pedig a társadalmi világgal kapcsolatos reprezentációk előállításához és e reprezentációk manipulálásához. Emiatt félok, hogy a tudomány, tudtán kívül, egyre gyakrabban olyan gyakorlatok produktumait rögzíti, amelyek tudományos gyökerüként tekintenek magukra.

Végül, kevésbé látványosan, a gondolkodási szokásoknak való behódolás – legyen szó akár olyanokról, amelyek más körülmények között igen hatékony eszközei lennének a szakításnak – a naivítás nem várt formáihoz vezethet. És kertelés nélkül kimondom, hogy a marxizmus a leghétköznapibb társadalmi megjelenési formáiban, *minden gyanú felett állóként*, gyakran a tudósi előrekonstruáltság *par excellence* esete. Tegyük fel, hogy a „bírói”, a „vallási” vagy a „tanári ideológiát” kívánjuk vizsgálni. Az ideológia terminus szakításra utal azzal, ahogyan az ágensnek a saját gyakorlatukat elképzelik; azt jelenti, hogy az ő állításaikat nem kell készpénznek venni, hogy érdekek vezérlik őket stb. Azonban tabudöntőgető hevületükben hajlamosak elfeledni, hogy az uralmi viszony, amelyből ki kell szabadítanunk magukat ahhoz, hogy objektívnál tudjuk, azért olyan hatékony, mert nem ekként ismerik fel; vissza kell tehát emelni a tudományos modellbe azt a tényt, hogy a gyakorlat objektív reprezentációját a gyakorlat reflektálatlan tapasztalatával szemben kellett megkonstruálni, vagy, ha így jobban tetszik, hogy ennek a tapasztalatnak az „objektív igazsága” nem hozzáférhető a tapasztalat számára. Marx lehetővé teszi számunkra, hogy betörjük a doxa, a reflektálatlan

tapasztalat naív elfogadásának kapuit. A kapu mögött azonban csapda van, és az a féltudós, aki beéri a tudósi közvélekedéssel, elfelejt visszatérni a reflektálatlan tapasztalatra, amelyet a tudósi konstrukciónak korábban zárójelbe kellett tennie. Az „ideológia” (amelyet érdemes lenne másképpen hívni) nem ekként jelenik meg és tűnik fel ön maga előtt, és éppen ebből a félreismerésből adódik szimbolikus hatékonysága. Röviden: nem elegendő szakítani sem a hétköznapi közvélekedéssel, sem pedig a tudományos közvélekedés hétköznapi formájával, hanem egyszersmind *a szakításra szolgáló eszközökkel is szakítani kell*, amelyek felszámolják azokat a tapasztalatokat, amelyekkel szemben létrejöttek, annak érdekében, hogy teljesebb modelleket hozzanak létre, magukba foglalva mind a reflektálatlan naivitást, mind az e naivítás által elleplezett objektív igazságot, és amellyel, a naivítás egy másik formájából adódóan, megelégszenek a féltudósok, azok, akik mindenkinél okosabbnak gondolják magukat. (Nem tudom megállni, hogy hozzá ne tegyem, hogy az azzal járó öröm, amikor az ember okosnak, demisztifikáltnak és demisztifikálónak érzi magát, eljuttassa a kiábrándult kiábrándítót, a szociológiai hivatások közül soknak a részét képezi. A valóban tudományos módszer ezért még nagyobb áldozathozatalt követel...)

Mivel a társadalmi világról gondolkozunk, a nehézségeket és a veszélyeket sossem lehet túlbecsülni. Az, ami eleve adott, előre konstruált, abból meríti az erejét, hogy mivel egyszerre gyökerezik a dolgokban és az elmékben, evidenciaként jelenik meg, amire, mivel magától értetődő, senki sem figyel fel. A szakítás valójában a szemlélet átformálását jelenti, a szociológiai kutatás oktatásával kapcsolatban pedig megállapíthatjuk, hogy annak mindenekelőtt az a feladata, hogy „új szemeket adjon”, ahogyan a „filozófia kezdőknek” kurzusok és könyvek fogalmazni szoktak. Ha nem is kell „új emberré” válnunk, „újfajta szemléletmódra”, *szociológiai szemre* mindenképp szükségünk van. Ez azonban nem lehetséges valódi szemléletváltás, *metanoia*, vagyis egyfajta mentális forradalom, a társadalmi világgal kapcsolatos szemléletmódunk egészének megváltoztatása nélkül.

Az, amit „episztemológiai szakításnak”,⁴¹ vagyis a hétköznapi prekonstrukciók és az ezek létrehozására rendszerint használt elvek zárójelbe tétele-

⁴¹ Az „episztemológiai szakítás” (akárcsak az „episztemológiai profil”) fogalmát különösen az angolszász országokban Althusser és Foucault írásaival szokták összefüggésbe hozni, noha az Gaston Bachelard (2003 [1934]) tudományfilozófiájából származik, és azt Bourdieu már jóval a strukturalista marxizmus felívelése előtt használta (erről tanúskodik az is, hogy a *Le métier de sociologue* című könyvben már központi szerepet játszott – Bourdieu–Chamboredon–Passeron, 1968 [1973]).

nek nevezünk, gyakran szakítást feltételez olyan gondolkodási módokkal, fogalmakkal, módszerekkel, amelyek szemmel láthatólag élvezik a *közvélekedés*, a hétköznapi és a tudományos józan ész támogatását (mindazt, amit az uralkodó pozitivistá diszpozíció díjaz és elismer). Kétségkívül érteni fogják, hogy, amennyiben valaki hozzám hasonlóan meg van győződve arról, hogy a társadalomtudomány legfontosabb feladata a tudományos gyakorlat alapvető normájává tenni a gondolkodás átformálását, a tekintet forradalmát, a szakítást a prekonstrukcióval és mindazzal, ami a társadalmi és a tudományos világban ezt a prekonstrukciót támogatja, akkor ezt az embert gyakran fogják azzal vádolni, hogy prófétikus tanítónak képzei magát, és személy szerint mindenkitől elvárja a szemléletváltást vagy a megtérést.⁴²

Mivel tökéletesen tisztában vagyok a tudományos tevékenység sajátosan társadalmi ellentmondásaival, amelyeket megpróbáltam leírni, gyakran kénytelen vagyok elgondolkodni azon, hogy az ítéletemre bízott kutatások esetében érvényesítenem kell-e azt a kritikai szemléletmódot, amely szerintem elengedhetetlen egy valóban tudományos tárgy megkonstruálásához, mégpedig azért, hogy megbírálom a készen kapott tárgyat, ami mindig erőfitogtatásnak vagy szellemi annexiónak tűnhet. A nehézség azért nagy, mivel a társadalomtudományokban a hiba szinte mindig, legalábbis a tapasztalataim szerint, a társadalmilag konstituált diszpozíciókból, valamint a társadalmi félelmekből és képzelgésekből adódik. Ebből adódóan gyakran nehéz nyilvánosan kimondani egy olyan kritikai ítéletet, amely, a tudományos gyakorlatok közvetítésével, a legmélyebb gyökerű diszpozíciókat érinti, ezek ugyanis szorosan kötődnek a társadalmi háttérhez, a nemhez, valamint a korábbi iskolai szentesítés fokához. Itt például arra a túlzott alázatra gondolok (ez a lányoknál gyakoribb, mint a fiúknál, és szintén gyakrabban fordul elő a „szerény háttérű” kutatóknál, ahogy mondani szokás, és azoknál, akiket az iskola kevésbé szentesített stb.), amely majdnem olyan káros, mint az önhiúság. A helyes beállítódás, véleményem szerint, bizonyos mennyiségű ambíció és a rendkívüli szerénység valóságos ötvözetét feltételezi – az előbbi segít nagyot álmodni, míg az utóbbi nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az ember részletekbe menően elmerüljön saját kutatási tárgyában. Így a kutatásvezetőnek, amennyiben jól szeretné végezni a feladatát, magára

⁴² A „conversion” terminust két magyar szóval, a szemléletváltással és a megtéréssel adjuk vissza, mivel Bourdieu, tőle megszokott módon, itt is játszik az adott szó többértelműségével. (A ford.)

kell öltetnie a „tudatok vezetőjének” rendkívül veszélyes, mindenesetre semmivel sem igazolható szerepét, amennyiben az a feladata, hogy visszarántsa a földre azt, aki „túlságosan nagyot álmodik”, és ambíciót plántáljon abba, aki a könnyű vagy tét nélküli tevékenységek biztonságába menekül.

A legnagyobb segítség, amelyet a tapasztalt kutató kezdő kollégájának nyújtani tud, a bátorítás arra, hogy a projekt meghatározásakor vegye figyelembe a megvalósításhoz szükséges feltételeket, vagyis mind a rendelkezésre álló – időbeli és sajátos kompetenciabeli – feltételeket (különösen társadalmi tapasztalatainak jellegét és kiterjedtségét, saját képzettségét), mind az informátorokhoz és az információkhoz, a dokumentumokhoz vagy a forrásokhoz való hozzáférés lehetőségeit stb. Gyakran csak a tényleges szocioanalízis elvégzésével, a túlinvesztíció és a hátralépés ciklusainak egész során keresztül valósul meg a kutatónak és tárgyának egymásra találása.

A szociológia szociológiája, amikor a szociológus, az ő tudományos projektjei, ambíciói vagy kudarcai, merészségei és félelmei szociológiája formáját ölti, korántsem jelent többlet-erőfeszítést vagy valamiféle narcisztikus fényűzést: előnyös vagy hátrányos diszpozícióink *tudatosítása*, amely diszpozíciók a társadalmi, iskolai vagy nemi jellegzetességeinkhez kötődnek, lehetőséget nyújt, még ha csak korlátozottan is, arra, hogy fogást találjunk ezeken a diszpozíciókon. Ugyanakkor a társadalmi késztetések megszámlálhatatlan csapdát állítanak nekünk, és amikor az ember a saját tevékenységi területén végez szociológiai elemzést, akkor a lehető legvisszásabb módokon képes, kerülő utakon, az elfojtott késztetéseket életre kelteni. Például egy egykori teológus, aki közben szociológus lett, amikor kutatása a teológusokra irányul, képes lehet teológussá visszavedleni, és teológusként beszélni, vagy ami még rosszabb, felhasználni a szociológiát arra, hogy elégtételt vegyen teológusként korábban elszenvedett sérelmeiért. De az egykori filozófus is ugyanebben a cipőben jár, akinek az esetében mindig féltő, hogy a filozófia szociológiai elemzését arra fogja használni, hogy saját filozófiai harcait folytassa, ezúttal más eszközökkel.

5. A RÉSZTVEVŐ OBJEKTIVÁCIÓ

Az, amit *résztevő objektivációnak* neveztem (és amely nem tévesztendő össze a „résztevő megfigyeléssel”⁴³), kétségkívül a létező legnehezebb feladat, mert szükségessé teszi a szakítást a legmélyebben gyökerező és legkevésbé tudatos vélekedéseinkkel és kötődéseinkkel; azokkal, amelyek miatt az adott tárgy „érdekesnek” tűnik annak, aki tanulmányozza, vagyis mindazzal, amit a kutató a vizsgált tárgyhoz fűződő viszonyából a legkevésbé sem szeretne megtudni. Az objektiváció egyszerre nehéz és nélkülözhetetlen feladat, mert, amint arra az *Homo academicus*-ben (Bourdieu, 1984a) megpróbáltam rámutatni, egy olyan sajátos tárgyra irányul, amelyben impliciten benne rejlnek olyan társadalmi tényezők, amelyek igen erősen meghatározzák minden lehetséges tárgy megértésének elveit; egyrészt az egyetemi mezőhöz való tartozásból és e mezőn belül egy adott pozíció elfoglalásából fakadó sajátos érdekeket, másrészt az egyetemi világ és a társadalmi világ szemléletének társadalmilag konstituált kategóriáit, a tanári értékelés e kategóriáit, amelyek, amint azt az imént megállapítottam, esztétikai formát ölthetnek (például az akadémikus művészet esetében), vagy episztemológiai irányba mozdulhatnak el (például a *ressentiment* episztemológiája esetében, amely, mivel szükségből kovácsol erényt, mindig a pozitivisták szigorú részletekbe menő óvatosságait részesíti előnyben a tudományos mérészség formáival szemben).

Anélkül, hogy itt és most mindent kifejteneik, amit ebből az elemzésből egy reflexív szociológia ki tud bontani; csak utalni szeretnék a tudományos tevékenység egyik legrejtettebb előfeltevésére, amelyre egy hasonló tárggyal kapcsolatos kutatásom közben figyeltem fel, és amelynek közvetlen következményeként – ez is azt bizonyítja, hogy a szociológia szociológiája nem fölösleges fényűzés – sikerült magát a tárgyat még jobban megértenem. Először is megalkottam az egyetemi tér modelljét sajátos erőviszonyok által egymáshoz kapcsolódó pozíciók tereként, erőtereként és olyan harcok mezőjeként, amelyek ennek az erőternek a megőrzésére vagy átalakítására irányulnak. Itt meg is állhattam volna, de felkeltették a figyelmemet a korábban, etnológiai kutatásaim során a tudósi pózhoz társuló „episztemocentrizmus” kapcsolatban tett megfigyeléseim (Bourdieu, 1980a: 71–86). Sőt, a könyv megjelenésekor igen rosszul éreztem magam amiatt, hogy esetleg valamiféle

⁴³ E fogalomról bővebben olvashatunk a *Le Sens pratique*-ban (Bourdieu, 1980a: 7–41), az *Homo academicus*-ben (Bourdieu, 1984a: 11–33 és 289–307), valamint lásd még Bourdieu, 1978b; illetve jelen könyv 2. részének 1. fejezetét. [Lásd még Bourdieu, 2002c és 2004.]

árulást követtem el azáltal, hogy megtettem magam egy olyan játék megfigyelőjének, amelynek továbbra is résztvevője voltam. Különös erővel érezhettem át, hogy mit jelent az, amikor valaki a pártatlan megfigyelő pozícióját próbálja meg elfoglalni, aki egyszerre van mindenütt és sehol sem jelen, mivel eljárások tökéletes személytelensége mögé rejtőzik, és így kvázi isteni perspektívából tekint le a kollégáira, akik a versenytársai is egyben. Amikor az ember a királyi pozíció iránt bejelentett igényt igyekszik objektiválni – amely igénybejelentés a szociológiát fegyverként használja a mezőn belüli harcokban, ahelyett hogy e harcoknak, tehát magának a megismerő szubjektumnak a megismerésére használna fel, aki bármit is tesz, nem tudja kivonni magát ezekből a harcokból –, akkor megadja magának a lehetőséget arra, hogy visszaemelje az elemzésbe azoknak az előfeltevéseknek és előítéleteknek a tudatát, amelyek a nézőpontok terét megkonstruáló tudós lokális és lokalizált nézőpontjához kötődnek.

Az objektivista objektiváció korlátosságának felismerése egyszerre mind arra a felismerésre is késztetett, hogy a társadalmi és különösen az egyetemi világban egy egész sor olyan intézmény működik, amelyek elfogadhatóvá teszik az objektív igazság és a megélt igazság közötti különbséget azzal kapcsolatban, hogy mit csinálunk és kik vagyunk – mindazt, amire az objektivált szubjektumok fel akarják hívni a figyelmet, amikor az objektivista elemzés ellen vetik, hogy „ez nem így van”. Ilyenek például, ebben a konkrét esetben, azok a kollektív védelmi rendszerek, amelyek – azokban a világokban, ahol mindenki monopolhelyzetre törekszik egy olyan piacon, ahol az általa előállított termékek fogyasztói a saját versenytársai, és ahol ezért az élet igen nehéz⁴⁴ – lehetővé teszik, hogy az emberek elfogadják egymást azáltal, hogy elfogadják a közeg által biztosított trükköket és kompenzatórikus jutalmakat. A társadalmi világ teljes igazságát e *kettős* – objektív és szubjektív – *igazság* jelenti.

Noha kissé bizonytalan vagyok, hogy helyes-e, mégis utolsó példaként szeretnék felidézni egy előadást, amely itt hangzott el egy választási tévéműsorral kapcsolatban; ez a tárgy látszólagos egyszerűsége ellenére – minden közvetlenül hozzáférhető a közvetlen intuíciónak számára – felvonultat egy sor olyan nehézséget, amellyel számolnia kell a szociológusnak. Miképpen tudunk túllépni a történetek értelmes leírásán anélkül, hogy, Mallarmé szava-

⁴⁴ Ezt nevezi Bourdieu (1971d; 1992a; 192–210) „korlátozott termelési piacnak”, szemben a „széles körű termelési piaccal”, ahol a kulturális javak előállítóinak termékeit leginkább „laikusok” fogyasztják.

ival élve, „a redundancia csapdájába” esnénk? Valóban nagy a veszélye annak, hogy az ember ugyanazt mondja el, csak más szavakkal, mint amit az ágens már elmondott vagy megcsinált, és hogy már megfajított jelentéseket tár fel (az eredmény várásának dramatizálása, a résztvevők között küzdelem zajlik az eredmény értelmezése körül stb.), hogy egyszerűen (vagy ceremoniálisan) megnevez olyan jelentéseket, amelyek tudatos szándékok eredményei, és amelyeket maguk az ágens is kifejtettek volna, ha lett volna erre idejük, és ha nem tartottak volna attól, hogy kifecsegi a titkot. Az ágens valójában jól tudja – legalábbis gyakorlatban, és manapság egyre inkább tudatosan is bennük –, hogy egy olyan helyzetben, amikor az ember arra törekszik, hogy a lehető legkedvezőbb képet fesse a saját pozíciójáról, a bukás nyilvános megvallása mint beismerési aktus *de facto* lehetetlen. Ahogyan azzal is tisztában vannak, hogy tulajdonképpen a számok és ezek jelentése háttérben nincsenek egyetemes bizonyítékok, és hogy a „nyilvánvaló tagadására” irányuló stratégia (52% több, mint 48%), noha látszólag kudarcra van ítélve, mégiscsak védhető valamennyire (lehet, hogy X párt győzött, de Y párt nem vesztett: X párt győzött ugyan, de kisebb különbséggel, mint a múltkor, vagy kisebb előnnyel, mint azt előre jelezték stb.).

De valóban ez a lényeg? A szakítás problémája itt különösen fontos, mert az elemző maga is része annak a tárgynak, amelynek értelmezésében versenytársai is vannak, és akik igen gyakran ugyancsak a tudomány tekintélyére hivatkoznak. Ez a kérdés itt kivételesen akut formában jelenik meg, mert szemben azzal, ami más tudományokban történik, itt az egyszerű leírásnak, még ha konstruált is, vagyis csak és kizárólag a releváns vonások megragadására törekszik, nincs meg az a belülről jövő értéke, mint akkor, amikor például a hopik valamely ceremóniáját vagy egy középkori király megkoronázását írjuk le: a jelenetet tízmillió tévénéző látta és értette meg (bizonyos mértékben és egy bizonyos szintig), a felvétel pedig olyan pontosan adja vissza a történeteket, hogy azt a pozitivisták átírás nemhogy túlszárnyalni, de még csak megközelíteni sem tudja.

A valóságban csak akkor lehetünk képesek magunk mögött hagyni az egymást kölcsönösen cáfoló értelmezések végtelen sorozatát – minden hermeneuta harcban áll a többi hermeneutával azért, hogy kié lesz az utolsó szó egy eseménnyel vagy egy eredménnyel kapcsolatban –, ha megkonstruáljuk az objektív viszonyok terét (a struktúrát), amelyet a közvetlenül megfigyelhető kommunikációs aktusokon (interakciókon) keresztül ragadhatunk meg. Egy olyan rejtett valóságot kell megragadni, amely csak azáltal fedi

fel magát, hogy elfedi magát, amely csak azon interakciók anekdotikus formájában tárul elénk, amelyekben elrejtőzik. Hogy mindez mit jelent? Tegyük fel, hogy a következő emberek beszélgetnek egymással: Amar úr, újságíró, Rémond úr, történész, X úr, politológus stb., és az, amit mondanak, látszólag „diskurzuselemzés” tárgyává tehető, és a köztük zajló összes konkrét „interakció” látszólag minden eszközt rendelkezésre bocsát ön maga elemzéséhez. A stúdióban lejátszódó jelenet, a stratégiák, amelyeket az ágens a saját ítéletük másokra kényszerítésének monopóliumáért, a vita tétjével kapcsolatos igazság kimondásának mások által elismert képességéért folytatott szimbolikus harcban vetnek be, valójában az érintett ágens, még pontosabban azon mezők közötti objektív erőviszonyok kifejeződései, amelyeknek ők a tagjai, és amelyekben többé-kevésbé kedvező pozíciót foglalnak el. Másképpen megfogalmazva: *az interakció nem más, mint a hierarchiába rendeződő mezők találkozásának látható és kizárólag jelenség-szintű megnyilatkozása.*

Az interakció tere egy nyelvi piaci szituációként működik, és feltárható a konjunkturális vonásai háttérben meghúzódó alapelvek.⁴⁵ Először is, itt egy eleve adott térről van szó: a résztvevők társadalmi összetétele előre meg van határozva. Ahhoz, hogy megérthessük, mi az, ami kimondható, és – mindenekelőtt – *mi az, ami nem*, ismerni kell a beszélgetők csoportjának kialakulására vonatkozó törvényszerűségeket; tudni kell, hogy kik azok, akiket nem hívtak meg, és kik azok, akik önszántukból maradtak távol. A távolmaradás a cenzúra legradikálisabb formája. Meg kell tehát vizsgálni a különböző kategóriákba tartozók (nem, életkor, foglalkozás, iskolai háttér stb.) reprezentációs arányát (statisztikai és társadalmi értelemben egyaránt), vagyis a beszédterhez való hozzáférés esélyeit és, másodsorban, a megszólalás időben mérhető lehetőségét. Egy másik vonás: az újságíró az uralom egy (konjunkturális és nem strukturális) formáját gyakorolja az általa létrehozott játéktér felett, ahol játékezőként van jelen, és az „objektivitás” és a „semlegesség” normáinak érvényre juttatása a feladata.

Azonban itt még nem állhatunk meg. A különböző mezők közötti érintkezések az interakció terében aktualizálódnak. A „pártatlan” ítélet kimondásáért folytatott harcukban, vagyis hogy saját perspektívájukat objektívként fogadtassák el a nézőkkel, az ágens olyan erőket mozgósítanak, amelyek

⁴⁵ A nyelvi piac fogalmának kifejtését lásd in Bourdieu, 1977d; 1982a: 34–38 és 59–95; valamint jelen kötet 2. részének 5. fejezetében.

annak a függvényei, hogy az objektív hierarchiába rendeződő mezők közül melyekhez tartoznak, és hogy a különböző mezőkben milyen pozíciót foglalnak el. Kezdjük a politikai mezővel (Bourdieu, 1981d): a politikusok, akik közvetlenül is részt vesznek a játékokban, vagyis közvetlenül érdekeltek, és ekként is tekintenek rájuk, úgy jelennek meg, mint akik egyszerre bírók és játékosok, vagyis esetükben mindig felmerül a gyanú, hogy értelmezéseik érdekvezéreltek, elfogultak és ezáltal hiteltelenek. Különböző pozíciókat foglalnak el a politikai mezőn belül; ebben a térben a helyüket a párthovatartozásuk, valamint a pártjukon belüli státuszuk, helyi vagy országos ismertségük stb. határozza meg. Most térjünk rá az újságírói mezőre: az újságíróknak el lehet és kell is sajátítaniuk az objektivitás és a semlegesség retorikáját, és ehhez adott esetben „politológusokra” támaszkodnak.⁴⁶ Ez a politikatudomány mezője, amelyben a „médiapolitológusok” nem túlságosan dicső helyet foglalnak el, még akkor is, még ha a külső szemlélő számára elismerteknek tűnnek is (és különösen az újságírók szemében, akik fölött strukturálisan helyet foglalnak). Ez a politikai marketing tere a hirdetőkkal és a politikai kommunikációs tanácsadókkal, akik „tudományosan” alátámasztottként adják elő a politikusokról alkotott ítéleteiket. Végül elérkeztünk a szűk értelemben vett egyetemi mezőhöz, ahová a választási rendszerek történetével foglalkozó szakértők is tartoznak, akik rendszerint a választási eredményeket kommentálják. Jól látható tehát, hogy a leginkább „szerepvállalóktól” eljutottunk a strukturálisan és a státuszukból adódóan legkevésbé bevonódókig: ahogyan mondani szokás, az egyetemi oktatónak van a legnagyobb „rálátása”, ő a leginkább „távolságtartó”. Mivel itt is, a választási eredményváró műsorhoz hasonlóan, az *objektivitásnak* a lehető leghatékonyabb *retorikájára* van szükség, az egyetemi oktató strukturálisan kedvezőbb helyzetben van, mint a többiek.

A különböző ágensek diskurzív stratégiái, különösen pedig az objektivitás látszatát megteremtteni hivatott retorika hatékonysága a mezők közötti szimbolikus erőviszonyoktól és azoktól az ütköztartóktól függenek, amelyeket ezek a mezők a különböző résztvevők számára biztosítanak. Más szavakkal, a retorika hatékonysága a sajátos érdekek és ama eltérő erőforrások függvénye, amelyeket a „semleges” ítélet kimondásáért folytatott szimbolikus harc

⁴⁶ [Az újságírói mező működésének, valamint a politikai mezővel és a kulturális termelés számos mezőjével fenntartott kapcsolatának elemzését lásd az *Actes de la recherche en sciences sociales* „L'emprise du journalisme” (Az újságírás hatalma) című dupla számában (no. 101–102, 1994. március), illetve in Bourdieu, 1994c; 1996a; 1996b.]

által jelentett sajátos helyzetben a saját mezőik között létrejövő láthatatlan viszonyok rendszerében elfoglalt pozíciójuk a számukra biztosít. A politológus például előnyben van a politikussal vagy az újságíróval szemben abból adódóan, hogy neki könnyebben megelőlegezik az objektivitást, és lehetősége van sajátos kompetenciájára támaszkodni, például a választások történetének ismeretére, és ez lehetővé teszi a számára, hogy összehasonlításokat végezzen. Szövetségre léphet az újságíróval, akinek az objektivitás iránti igénybejelentéseit képes lehet támogatni és legitimálni. Mindezen objektív viszonyokból következnek azok a szimbolikus erőviszonyok, amelyek az interakciókban retorikai stratégiák formájában megjelennek. Ezek az objektív viszonyok nagymértékben meghatározzák azt, hogy ki vághat a másik szavába, tehet fel kérdést, beszélhet mellé egy kérdésre, dobhatja vissza a kérdést a kérdezőnek, beszélhet hosszasan anélkül, hogy bárki félbeszakítaná, vagy tudja folytatni a mondandóját a félbeszakítási kísérletek ellenére stb., kik vannak arra kárhozhatóak, hogy tagadási stratégiákhoz folyamodjanak (ez saját érdekeik, érdekvezérelt stratégiáik stb. tagadását jelenti), rituálisan megtagadják a választ, vagy sztereotipikusan fogalmazzanak stb. De érdemes ennél is tovább menni azzal, hogy rámutatunk, az objektív struktúrák megragadása miképpen teszi lehetővé a diskurzusok, retorikai manőverek, cinkos és ellenséges viszonyok, a sikerrel kecsegtető különféle „húzások” stb. értelmezését – röviden mindannak a megragadását, amit a diskurzus-elemzés állítólág kizárólag a diskurzusok alapján is képes megérteni.

De vajon ebben az esetben miért különösen nehéz az elemzést elvégezni? Kétségtől azert, mert azok, akiket a szociológus objektiválni szándékozik, versenyben vannak vele az objektív objektiváció monopóliumáért. Valójában a szociológus számára az általa vizsgált tárgy függvényében többé vagy kevésbé távoliak az általa megfigyelt ágensek és tettek, többé vagy kevésbé közvetlenül verseng velük, ennek következtében többé vagy kevésbé hajlamos, az objektivitás álruháját magára öltve, *metadiskurzusokba* bocsátkozni. Amikor az elemzés alá vont játékban mindenki arra törekszik, hogy metadiskurzusba bocsátkozzon az összes többi diskurzushoz képest, például a politikus, amikor úgy tesz, mintha nyert volna, az újságíró, aki úgy tesz, mintha pártatlanul számolna be az eredményekről, a „politológus” és a választási rendszer szakértője, aki úgy tesz, mintha az eredményt objektív módon értelmezné és magyarázná azáltal, hogy összeveti egymással a különböző választási eredményeket, és a tendenciák alakulását elemzi; vagyis röviden, amikor valaki „metapozícióba” helyezi magát, a játék fölé, kizárólag

saját diskurzusára támaszkodva, akkor csábító olyan stratégiák tudományos elemzéséhez folyamodni, amelyeket a különböző ágensek használnak annak érdekében, hogy érvenyt szerezzenek saját „igazságuknak”, és ezáltal kimondják a játék igazságát, és megnyerjék magát a játékot. A politikai szociológia és a „médiapolitológia” vagy, pontosabban, a megfigyelő és a megfigyelt által a maguk – egymáshoz képest objektív hierarchiába rendeződő – mezőjében elfoglalt pozíciók közötti objektív viszony ugyancsak hatást gyakorol a megfigyelő percepciójára, különösen azáltal, hogy elhomályosítja saját jól felfogott érdekeivel kapcsolatos tisztánlátását.

Ebben az esetben világosan látszik, hogy a szociológusnak objektívnálnia kell a saját tárgyához fűződő viszonyát ahhoz, hogy szakítani tudjon a tárgyba való investálás hajlamával, ami kétségkívül a tárgy iránti „érdeklődésének” a forrása. Valamiképpen ellent kell állnunk annak a kísértésnek, hogy a tudományt arra használjuk fel, hogy beleavatkozzunk az adott tárgyba annak érdekében, hogy az objektiváció elvégzéséhez megfelelő helyzetbe hozzuk magunkat. Ebben az esetben az objektiváció nem azt jelenti, hogy a játékon belülről leegyszerűsítő módon és csak részleges ismeretekkel tekintünk a többi játékosra, hanem hogy globális perspektívából vesszük őket szemügyre, amit éppen az tesz lehetővé, hogy kivontuk magunkat a játékból. Egyedül a szociológia – és a szociológus – szociológiai elemzése segítségével ragadhatók meg azok a társadalmi célok, amelyek elérésére a közvetlen tudományos célokon keresztül törekszünk. Ily módon a résztvevő objektiváció, amely kétségkívül a szociológiai mesterség csúcsa, csak annyiban valósítható meg, amennyiben elvégezzük az objektiválásra irányuló és a játékban való részvételből már eleve adódó érdek minél teljesebb objektivációját, és amennyiben zárójelbe tesszük ezt az érdeket, valamint a belőle táplálkozó képzeteket.

HOGYAN OLVASSUK BOURDIEU-T?

KÉT LEHETŐSÉG

Loïc Wacquant

Noha kétségkívül igaz, hogy sajátos szóhasználatra és tekervényes stílusa képes lehet elbizonytalanítani az olvasót, mégis kevés szerző törekedett arra, hogy ilyen változatos formákban és ennyire széles hangterjedelemben ossza meg gondolatait az olvasóival, mint Pierre Bourdieu. Az ismerkedést érdemes lehet a *Questions de sociologie*-val (Szociológiai kérdések, 1980b), a *Choses dites*-tel (Kimondott dolgok, 1987a) és a *Raisons pratiques*-kal (A gyakorlati észjárás, 1994a), vagyis szóbeli közlések (konferencia-előadások, interjúk, laikusok számára tartott előadások és a különféle tudományágak gyakran külföldi képviselőinek részvételével rendezett viták, amelyekről joggal várható az explicit kifejtések) egyre bonyolultabb és összetettebb gyűjteményével kezdeni, amelyek sorban egymáshoz illesztve egyfajta szöveglépcsőt alkotnak, amelyen felmenve az olvasó bebocsátást nyerhet a munkásság épületébe. Ezek, kiegészítve Pierre Charles *La Sociologie est un sport de combat* (A szociológia mint küzdősport, 2001, DVD-n 2007) című filmjével és az *Esquisse pour une auto-analyse* (Egy önelemzés vázlata, 2004) című írással, alkalmasak arra, hogy kialakuljon bennünk egy első benyomás a bourdieui szociológia hangneméről és szellemi hátteréről.

E talapzatról elindulva saját ízlésének és képességeinek fényében mindenki maga döntheti el, hogy frontálisan próbálja-e megmászni Bourdieu életművének csúcsait (*La Distinction*, *Le Sens pratique*, *Langage et pouvoir symbolique*, *Homo academicus*, *La Noblesse d'État*, *Les Règles de l'art*, *Méditations pascaliennes*), vagy inkább az alábbi két lehetséges megközelítési móddal próbálkozik: a *genetikussal*, amely az egymás utáni szakaszokat követve fejt fel Bourdieu életművét, vagy az *analitikussal*, amely az elméleti csomópontok és az ezeket felépítő fogalmak feltárására törekszik. De van egy további lehetőség is arra, hogy a társadalomtudományokon edződött olvasó megismerkedjen a bourdieui gondolkodási móddal: ha végigköveti Bourdieu-nak a Collège de France-ban tartott előadásait, amelyekben az állam történetileg váratlan és valószínűtlen kialakulását követi nyomon. Mivel itt elmagyarázza, hogy miért úgy közelíti meg a problémát, ahogy, milyen csapdát

kat sikerült elkerülnie, valamint betekintést nyújt a tapogatózásaiba, kétségeibe, sőt aggodalmaiba, a „Sur l'État” (Az államról, 2012) olvasója betekintést nyerhet Bourdieu laboratóriumába, valamint részt vehet egy bevezető kurzuson a szociológia gyakorlatába.

A következőkben bemutatandó két megközelítési lehetőség felöleli Bourdieu összes írását a posztumusz megjelenésekkel együtt, vagyis a mintegy 40 könyvet és több mint 700 egyéb tételt (tanulmányt, előadást, interjút). Mivel a két megközelítés független egymástól, szükségszerűen szelektívek, és nem töreksenek a teljességre, valamint a hozzáférhetőség, a terjedelem és az érthetőség közötti kompromisszum eredményei.

A GENETIKUS MEGKÖZELÍTÉS

A Leibniz, Husserl és Cassirer iránt rajongó ifjú filozófus, aki mestereit, Georges Canguilhemet és Jules Vuillemin-t követve tudománytörténettel és tudományfilozófiával kezdett el foglalkozni, az algériai háború által kiváltott – egyszerre érzelmi, politikai és intellektuális – sokk hatására áttér az antropológiára, majd a szociológiára. Fiatalkori műveiben ennek a gyarmati társadalomnak a gazdasági etnoszociológiájával és az e társadalmat felkavaró társadalmi-politikai kataklizmával, valamint a kabil kultúrával és a paraszti világgal (melyből maga is származott) foglalkozott. Franciaországba hazatérve Bourdieu egy sor olyan kutatást végez, mintegy három évtized alatt, amelyek nemcsak megújítják, hanem össze is kötik egymással a társadalomtudományok számos területét és központi problémáját: rokonság, rítus és mítosz; oktatás, társadalmi osztályok közötti egyenlőtlenségek és ízlés; a kulturális termelés mezője, nyelvhasználat és a társadalmi csoportok létrejötte; gazdaság, politika és állam; tudomány, filozófia és értelmiségiek; ráció, igazságosság és társadalmi harcok. Saját paradigmáját azáltal hozza létre, hogy az elvont filozófiai kérdéseket (mint például az ítéletalkotás, a hit, a lét, az idő vagy a csoportok ontológiája) konkrét empirikus kirakós darabkákká alakítja, amelyek elősegíthetik a praxis és a szimbolikus hatalommal foglalkozó reflexív tudományának a fejlődését, ez a tudomány pedig muníciót biztosít az uralomgyakorlás minden megjelenési formájának ütőképes kritikájához.

A pedagógiai célszerűség szempontja azt diktálja, hogy az életművet öt szakaszra bontsuk, hangsúlyozva, hogy ebben az esetben bármiféle időbeli szakaszolásban jelen van az önkényesség mozzanata. Hiszen túl azon, hogy

Bourdieu mindig több kutatási projekten dolgozott párhuzamosan, újra és újra vissza is tér ugyanazokhoz a témákhoz (például a nemek viszonyához, az osztályozás harcához vagy a társadalmi átrendeződéshez), mégpedig különböző perspektívákból és területeken megközelítve, de saját korábbi elemzéseit is felülvizsgálja az egyre feszebb fogalmi keret fényében. Következésképpen azok a tárgyak, eszközök és gondolatok, amelyek jellemzők egy adott időszakra, más formában szinte az összes többi periódusban is megjelennek. Ehhez az időbeli átfedéshez hozzájön még az az olykor egy évtizednél is hosszabb idő, amely egy kutatás és az eredmények publikálása között eltelik. A most következő szakaszolást tehát didaktikus szándékú praktikus sorvezetőnek kell tekinteni, amelyben a különböző szakaszok csak hangsúlyokat és elemzési szinteket jelölnek, és nem szigorú értelemben vett „episztemológiai” felosztást követnek.

I. Áttérés és megalapozás: társadalmi átrendeződés a gyarmati Algériában és a vidéki Béarnban (1958–1964)

A fiatal Bourdieu nagy lendülettel veti bele magát a háború és az algériai társadalmi változások kapcsolatának elemzésébe („Guerre et mutation sociale en Algérie”, 1960). A *Sociologie d'Algérie* (Algéria szociológiája, 1958, új kiadás: 2001, 6. fejezet) utolsó, „L'aliénation” (Az elidegenedés) című fejezete a gyarmatosító hatalom által végzett „társadalmi élveboncolás” eredményeképpen létrejövő gyarmati társadalom kialakulását foglalja össze, és rámutat a kasztrendszer egy teljesen átalakulóban lévő osztálystruktúrával való összefonódására. Ezt a tőkés gazdaság által kiváltott átalakulást, amelyet a háború csak felgyorsított (1959a, újra kiadva in 2008), Bourdieu mindkét irányból megvizsgálja: egyrészt az algériai parasztság kulturális talajvesztésének, majd felszámolásának (*Le Déracinement*, Abdelmalek Sayaddal közösen, 1964) irányából, valamint a nagyvárosi munkásosztály kialakulása perspektívájából (*Travail et travailleurs en Algérie*, Alain Darbellel, Jean-Paul River-vel és Claude Seibellel közösen), amely társadalmi osztály két részre szakad: egy szubproletariátusra, amelyet a munkanélküliség veszélye fenyeget („La hantise du chômage”, 1962b, újra kiadva in 2008), és egy proletariátusra, melynek esetében a stabil fizetéshez és lakhatáshoz való hozzáférés a családi szokások és a jövőhöz való viszonyulás teljes átrendeződését eredményezi (1977a).

Az egyesült államokbeli kulturális antropológia és a Lévi-Strauss-féle strukturalizmus hatására Bourdieu igyekszik a tradicionális algériai társadalom belső logikáját („La logique interne de la société algérienne traditionnelle”, 1959b, újra kiadva in 2008) is feltárni három etnográfiai esszében, amelyek később a műfaj igazi klasszikusaivá váltak: „Attitude à l’égard du temps et conduite économique” (Az idővel kapcsolatos attitűd és gazdasági viselkedés, 1963), „The sentiment of honour in Kabyle society” (A becsület a kabil társadalomban, 1965) és „La maison kabyle, ou le monde renversé” (A kabil ház, avagy a kifordított világ, 1970). (Ezeket a szövegek később kibővítve Bourdieu közreadja az *Esquisse d’une théorie de la pratique* [A gyakorlat elméletének vázlat, 1972a] című könyvében, majd átdolgozva a *Le Sens pratique*-ban [A gyakorlati érzék, 1980a].) Az algériai terepkutatás két dimenziója, vagyis a gyarmati és a tradicionális Algéria felhívja a figyelmet arra, hogy szükség van a mezőgazdaságból élő harmadik világban a nacionalizmus lehetséges mozgatóinak és útjainak újragondolására, röviden: forradalomra a forradalomban („Révolution dans la révolution”, 1961, újra kiadva in 2008). A két vetület elemzése során ugyancsak felmerül annak kérdése, hogy esetleg szükséges lenne dekolonizálni a szociológiát („Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie”, 1976b).

Ezzel párhuzamosan Bourdieu egy hosszú távú kutatásba is belekezd abban a faluban, ahol felnőtt, mégpedig a nemek közötti viszonyokról a paraszti társadalomban („Les relations entre les sexes dans la société paysanne”, 1962c, újra kiadva in 2002a), amely a társadalmi és mentális struktúrák dialektikájának Algériában feltárt kérdését a modern társadalmak körülményei között vizsgálja. Célja kettős: egyrészt „episztemológiai kísérletet” végezni a szociológiai tekintettel kapcsolatban azáltal, hogy azt egy egzotikus világ felől egy ismert világ felé fordítja (1985c); másrészt rámutatni arra, hogy azáltal, hogy az iskola és a média közvetítésével a központi kulturális hatalom behatol az alárendelt társadalmi terekbe, lehetetlenné válik ezek újratermelése („Reproduction interdite”, 1989c, újra kiadva in 2002a). A béarni terep a későbbiekben ugródeszkaként vagy mintadarabként szolgál majd az esztétikai diszpozíciók vizsgálatának kalibrálásához („Le paysan et la photographie”, Marie-Claire Bourdieu-vel közösen, 1965), a reprodukció rendszerén belül a házassági stratégiák helyének pontosításához (1972b), a csoportok létrehozásához („La paysannerie, une classe objet, 1977f) vagy a társadalmi szenvedés „általános mechanizmusainak” *in vivo* megragadásához („Une vie perdue”, Bourdieu et al., 1993 [1998: 797–816]).

Bourdieu e fiataalkori kutatásai a Földközi-tenger két ellentétes partjáról jól mutatják, hogy a társadalmi és a mentális struktúrák történeti dialektikája már korán érdeklődése középpontjában állt. Ez a dialektikus viszony ekkor még folytonossági hiányok és megszakítottságok formájában jelenik meg, amelyek rávilágítanak a szimbolikus rendszerek tehetetlenségi erejére és hatásosságára. Ugyanakkor, miután visszatér Franciaországba, az ifjú szociológus kutatásaiból ezzel éppen ellentétes kép rajzolódik ki: a kongruenciáé és az újratermelődésé, amely osztály és kultúra viszonyát jellemezte.

2. A tartópillérek: iskola, legitim kultúra és szociológiai episztemológia (1964–1970)

Miközben a kabil anyagain dolgozik, Bourdieu kiterjedt empirikus kutatásba kezd az oktatással, a legitim kultúrával (a művészettel és a múzeumokkal), a legitimé válás felé tartó kulturális gyakorlatokkal (a fényképezéssel), valamint azzal kapcsolatban, hogy a kulturális tőke miképpen járul hozzá a társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődéséhez és legitimálásához. Az iskola demokratizáló hatásának mítoszát cáfoló „L’école conservatrice” (A konzervatív iskola, 1966b) az oktatásban az osztályok közötti láthatatlan szakadékokra mutat rá, míg a *Les Héritiers* (Az örökösök, Jean-Claude Passeronnal, 1964) azt tárja fel, hogy az egyetem a családon belül átörökölt tudások átadását hitelesítve miképpen „alakítja át a társadalmilag kondicionált kiváltságokat egyéni érdemekké”. A *La Reproduction* (Az újratermelődés, Jean-Claude Passeronnal, 1970) elmélyíti „A kulturális újratermelés és a társadalmi újratermelés” (1971e) közötti összefüggések elméletét azáltal, hogy feltárja a vizsgák és iskolai végzettségek gazdasági és szimbolikus hatásait, különös tekintettel ezek szentesítő hatására. Ebből az következik, hogy az iskola akkor teljesíti a leghatékonyabban az egyenlőségek tartósításának és legitimálásának funkcióját, amikor úgy állítja be magát, mint ahol a formális igazságosságot elősegítő felszabadító tevékenység zajlik. A „Système d’enseignement et systèmes de pensée” (Oktatási rendszer és gondolkodási rendszerek, 1967b) Durkheimmel összhangban azt hangsúlyozza, hogy az iskola a társadalom erkölcsi integrációját végzi a nemzeti közvélekedést megalapozó kategóriák bevétele révén (ezt a témát Bourdieu két évtizeddel később ismét előveszi, és az uralkodó osztállyal kapcsolatban vizsgálja meg a *La Noblesse d’État*-ban [1989a], majd pedig a nemzetek történeti kialakulásával összefüggésben [2012]).

A fényképezéssel foglalkozó két többszerzős kötetben, vagyis az *Un art moyen*ben (Közepes legitimitású művészet, 1965, Luc Boltanskival, Robert Castellel és Jean-Claude Chamboredonnal közösen) és a *L'Amour de l'art*-ban (A művészet szeretete, 1966, Alain Darbellel) Bourdieu már-már kísérleti jelleggel újrafogalmazza az esztétika örök problémáit és az esztétika erkölcséhez való rejtett kapcsolódásának kérdését. Azáltal, hogy a műélvezet háttérében meghúzódnó „jó ízlést” szigorú tudományos elemzés alá vonja, a két mű rámutat arra, hogy a családban elsajátított előkelő kulturális gyakorlatok hozzájárulnak a társadalmi különbségek fenntartásához és elleplezéséhez. Ez teszi szükségessé a társadalmi osztályok kérdésének felelevenítését, főként az „Osztálykörülmény és osztályhelyzet” (1966c) megkülönböztetése által. A háttérben az egyenlőtlenségek fennmaradnak vagy tovább erősödnek a Trente Glorieuses¹ egyébként sikeres időszakában, és ez Bourdieu-t arra készíti, hogy „a megtermelt nyereség elosztásával” foglalkozzon (*Le Partage des bénéfices*, 1966, többszerzős mű statisztikusok, közgazdászok és szociológusok részvételével; a Darras álnéven megjelenő kötetet Bourdieu és Alain Darbel szerkesztette). Különösen azért, mivel a társadalomban a bér munka és az iskoláztatás terjedésének hatására végbemenő változásokkal párhuzamosan az osztálykülönbségek átgyűrűznek az anyagi javak fogyasztásának területéről a szimbolikus fogyasztás területére.

Ami az elméletet illeti, a habitus fogalmának felújításán túl (1967a), amely először az észak-afrikai etnográfiai kutatásaiban jelent meg, azáltal hogy a Gaston Bachelard-féle „racionális materializmust” a *Métier de sociologue*-ban (Chamboredonnal és Passeronnal, 1968 [1973]) történeti tudományokra alkalmazza, Bourdieu saját tudományfilozófiai felfogását is megfogalmazza. A folyamatosan változásban lévő, nem pedig kész tudomány filozófiájára és történetére alapozva a szociológia tudományos jellegét hangsúlyozza, kiemelve, hogy a szociológiai tényt „meg kell hódítani, meg kell konstruálni és meg kell állapítani”. Bourdieu elindítja a „Le sens commun” című sorozatot az Éditions de Minuit-nél, amelyben (1989-ig) saját művei is megjelennek, de méltatlanul mellőzött szerzők (Durkheim, Mauss, Halbwachs, Radcliffe-Brown) klasszikus műveit is kiadja újra, valamint az általa klasszikus (Cassirer, Panofsky, Benveniste, Sapir) és új mestereknek tartott gondolkodók (Erving Goffman, William Labov, John Searle) műveit is lefordíttatja, vala-

¹ A kifejezés Franciaországban az 1945 és 1975 közötti gazdasági növekedés és a jóléti állami berendezkedés három évtizedére utal. (A ford.)

mint az ő szellemiségét követő fiatal szerzők műveit is publikálja. Bourdieu a „Champ intellectuel et projet créateur” (Értelmiségi mező és alkotó terv, 1966a), a „Sociology and philosophy in France since 1945” (Szociológia és filozófia Franciaországban 1945 után, Passeronnal, 1967) és mindenekelőtt a relacionális gondolkodási mód elsőbbségét hangsúlyozó „Structuralism and the theory of sociological knowledge” (Strukturalizmus és szociológiai tudás, 1968b) című tanulmányában számba veszi, hogy mi mindent köszönhet a strukturalizmusnak, ugyanakkor kezd is tőle eltávolodni. (Ezzel párhuzamosan a külföldön kiadott, de franciára le nem fordított számos szöveggyűjtemény közül elsőként megjelenik német nyelven a *Zur Soziologie der symbolischen Formen* [A szimbolikus formák szociológiája, 1970]).

3. A kulturális termelés mezője, nyelvhasználat és szimbolikus hatalom, osztály és osztályozások: a paradigma kibontakozása (1971–1982)

Ezt a szakítást viszi végbe az *Esquisse d'une théorie de la pratique* (A gyakorlat elméletének vázlata, 1972a), amely elvezet a struktúráról a stratégiáig és az absztrakt mentális műveletektől a szocializált test gyakorlati tudásáig, vagyis a habitusig mint a viselkedések működtetőjéig. A szakítás hangsúlyosabbá és általánosabbá válik, amikor Bourdieu kidolgozza a mező fogalmát a „Genèse et structure du champ religieux”-ben (A vallási mező kialakulása és struktúrája, 1971c), amely Max Weber valláselméletének egy értelmezésére épül („Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, 1971f) annak érdekében, hogy pontosítsa a „Le marché des biens symboliques” (A szimbolikus javak piaca, 1971d) című tanulmányban felvázolt modellt. Erre a fogalomra, amellyel három évig foglalkozott az École des hautes études en sciences sociales-on tartott szemináriumán (2013b), Bourdieu-nek azért van szüksége, hogy össze tudja kötni egymással az „esztétikai diszpozíciót és a művészi kompetenciát” („Disposition esthétique et compétence artistique”, 1971b), feltérképezze „a művészi lét kialakulását” („L'invention de la vie d'artiste”, 1975c) Gustave Flaubert írói munkásságán keresztül, és feltárja a „ruhatervező és a márkajelzés” („Le couturier et sa griffe”, Delsaut-val, 1975) mágikus hatalmának az alapjait. Ezt követően a kulturális termelés mezője mint „fordított gazdasági világ” kialakulása (1983d) kerül célkeresztbe, amelynek művészeti, irodalmi, költészeti, színházi, zenei stb. változatát Bourdieu és tanítványai az ezt követő három évtizedben fogják vizsgálni.

1975-ben Bourdieu létrehozta az *Actes de la recherche en sciences sociales* folyóiratot, amely azáltal, hogy elválasztja egymástól „a tudományos módszert és a tárgyak társadalmi hierarchiáját” („Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets”, 1975a), olyan műhelyként működik majd, amely megújítja a szociológiai nyelvet, és felgyorsítja a bourdieu-i kutatási program kiterjesztését. Itt tárja fel Bourdieu a szimbolikus rendszerek létrehozásának különböző színtereit, vagyis a tudományos mezőt (1976a), a vallási mezőt (Saint Martinnel, 1982), a politikai mezőt (1981d), majd a jogi mezőt (1986c), illetve a mítosz szerepét a prekapitalista társadalmakban (1976c). Ezek mind strukturális elemzéssel megragadható „strukturált struktúrák”, amelyek mint észlelési sémák egyszersmind olyan „strukturáló struktúrákként” is működnek, amelyek felhasználhatók az uralomgyakorlás eszközeiként, ezért ezeket egymással párhuzamosan kell vizsgálni.

A tudásszociológia és a hatalom szociológiájának egyesítésére irányuló terve, amely a szimbolikus hatalomból és ennek hatásaiból indul ki („Sur le pouvoir symbolique”, 1977e), tanulmányok egy második hullámát eredményezi „a nyelvi kommunikáció ökonómiájáról” („L'économie des échanges linguistiques”, 1977d). Wittgensteinnel és Austinnel összhangban Bourdieu kidolgozza a saussure-i modell episztemológiai, elméleti és empirikus bírálatát, amelyből egyfajta szociológiai pragmatika bontakozik ki. Rámutat arra, hogy a „nyelvfetisizmus” („Le fétichisme de la langue”, Luc Boltanskival, 1975) figyelmen kívül hagyja az államnak a nyelvhasználat egységesítésére irányuló erőszakos törekvését, és nem foglalkozik a nyelvvel mint a cselekvés hordozójával és mint az „identitás és a reprezentáció” („Identité et représentation”, 1980k) közötti játékok közvetítőjével – a reprezentációt itt egyszerre pszichológiai, színházi és politikai értelemben véve. Feltárja a „felhatalmazással bíró nyelvhasználat” („Langage autorisé”, 1975f) háttérében rejlő társadalmi mechanizmusokat, amely nyelvhasználat, kiegészítve „az intézményesítési aktusokként megjelenő rítusokkal” („Les rites comme actes d'institution”, 1982d), azokat ruházza fel a világ átalakításának vagy konzerválásának hatalmával, akik már eleve rendelkeznek vele.

Ez a szociológiai pragmatizmus táplálja a „fontosság diskurzusával” kapcsolatos bourdieu-i kritikát, amely diskurzus a filozófia kitüntetett státuszának megalapozására szolgál. Ezt a kritikát Bourdieu hol „Martin Heidegger politikai ontológiája” (1975d), hol az althusseriánusok Marx-olvasata („La lecture de Marx”, 1975e), hol pedig Montesquieu különböző kultúrák éghajlat szerinti meghatározásának (1980j) „tudományos mítosza” ellen fordítja.

Ezeket a tanulmányokat Bourdieu a *Ce que parler veut dire* (Mit jelent beszélni?, 1982a) című kötetben is közreadja, amely kibővített kiadásban először angolul 1991-ben, majd franciául 2001-ben jelenik meg. Ezekből a szövegekből egyfajta generatív szociológiája rajzolódik ki a politikának mint társadalmi-szimbolikus alkímiának, amely az önkényességet képes legitimként feltüntetni azáltal, hogy a „reprezentáció” (1984c) sajátos tevékenységére és a delegáció technikáira (1984c) támaszkodva performatív módon aktiválja a „leírás és az előírás” („Décrire et prescrire”, 1981f) hatalmát.

Ennek az időszaknak a harmadik fontos csapásiránya: kettős szakítás révén újrafogalmazni az osztályok kérdését. Ez szakítást jelent egyrészt a tőke különböző formái („Formes de capital”, 1986g) iránt érzéketlen marxi hagyománnyal, valamint a rétegződés amerikai megközelítésével, amely figyelmen kívül hagyja a szubjektív várakozások objektív meghatározó tényezőit (1978c). Az „Avenir de classe et causalité du probable” („Osztályjövő és a valószínű okszerűsége”, 1974) című írásában az egyéni és a kollektív életút központi szerepét hangsúlyozza, az elemzést pedig az „osztályozás, deklaszálódás és átértékelés” („Classement, déclassement, reclassement”, 1978a) fogalomhármasa köré építi fel. A „Les stratégies de reconversion” („Rekonverziós stratégiák”, Boltanskival és Saint Martinnel, 1973) című tanulmányban központi helyet kap az oktatási rendszer mint a tőke átalakításának színtere és, ezzel összefüggésben, „az iskolai végzettség és a betöltött állás” („Le titre et le poste”, Boltanskival, 1975) közötti viszony meghatározása körül zajló harcok. Bourdieu a „Les fractions de la classe dominante et les modes d'appropriation des œuvres d'art” (Az uralkodó osztály frakciói és a műalkotások birtokba vételének/befogadásának² módzatai, 1974b), a „Le patronat” („A vállalatvezetők”, Saint Martinnel, 1978) és az „Épreuve scolaire et consécration sociale” („Iskolai vizsga és társadalmi felszentelés”, 1981c) című írásaiban különösen nagy figyelmet szentel a polgárságon belüli ellentmondásokra, amelyek a gazdasági és kulturális pólusa közötti éles szembenállásból adódnak. Az *Actes de la recherche* egy vaskos száma „az uralkodó ideológia előállításának” kérdésével foglalkozik („La production de l'idéologie dominante”, Boltanskival, 1976, új kiadás: 2008), és azokat az állítólag semleges intézményeket veszi célba, amelyek megerősítik az uralkodó osztály önmagába vetett hitét, és ez a hit az, amiből az uralkodó osztály erkölcsi felsőbbrendűsége táplálkozik. Ebben a számban

² Az „appropriation” szó itt kettős jelentéssel bír, ezért két magyar terminussal adjuk vissza. (A ford.)

elkezd kibontakozni a „hatalmi mező” fogalma (1971a, valamint itt később), amely hamarosan átveszi az uralkodó osztály mint terminus helyét.

E három kutatási terület a *La Distinction*-ban (1979a) ér össze és csúcsosodik ki, amely azt vizsgálja, hogy miképpen jönnek létre az osztályok és alakulnak ki közöttük harcok a mindennapi életben, emellett a kulturális termelés mezőjével és a politika mikrokozmoszával is foglalkozik; valamint lefekteti „az ítéletalkotás társadalomkritikájának” alapjait, amely a kanti filozófia szociologizálásának eredménye. Bourdieu ebben a vaskos kötetben fejti ki a családi és iskolai nevelés és oktatás történeti produktumaként kialakuló észlelés társadalmiságára vonatkozó elméletét. Itt határozza meg a társadalmi tér fogalmát mint determináló tényezők struktúráját, és vázolja fel az ízlés három típusát: a polgárság törekvését a választékosságra és az elkülönülődésre, a kispolgárság jóindulatú viszonyulását a kultúrához és a szükségszerűségnek az alsóbb osztályokra jellemző szeretetét. Továbbá Durkheim és Weber összebékítésével rámutat arra, hogy az élet „stilizálására” irányuló törekvés miképpen jelenti nemcsak a társadalmi integrációnak, hanem az osztályok közötti konfliktusoknak is egy rejtett vetületét.

A fejlett társadalmakkal kapcsolatos kutatásaival párhuzamosan Bourdieu ismét előveszi algériai kutatásait, hogy az *Algérie 60* (1977a) című könyvében felfejtse a „gazdasági és az időbeli struktúrák” (a könyv alcíme ugyanis: „Structures économiques et structures temporelles”) dialektikus viszonyát, kidolgozza az „uralomgyakorlási módok” („Modes de domination”, 1976d) tipológiáját, és elmélyítse a gyakorlati érzékkel (*Le Sens pratique*, 1980a) kapcsolatos elemzését, amely a cselekvés és a társadalmi világban való létezés mozgatója, és mint ilyen, a gyakorlat „homályos logikájának” alapja, amelyet az objektivizmusra jellemző intellektualizmus nem képes megragadni. A *La Distinction* és a *Le Sens pratique* felszámolja a határt szociológia és antropológia között, és előkészíti a terepet egy olyan szociológiai projekt számára, amelynek középpontjában az „eldologiasodott és az inkorporált történelem közötti kapcsolatok” vizsgálata áll, és e termékeny kutatásainak köszönheti Bourdieu, hogy 1982-ben katedrát kap a Collège de France-ban.

4. Konszolidáció és letisztulás: reflexivitás, a csoportok kialakulása, a hatalmi mező és az értelmiségiek küldetése

Ezután a konszolidációnak a *Leçon sur la leçon* (Beszéd a beszédről, 1982b) által bevezetett évtizede következik, amelyben Bourdieu leginkább a reflexivitás kérdésével foglalkozik. Ez a programalkotó szöveg, amely „parabolája és paradigmája” („Parabole et paradigme”) egy olyan szociológiának, amely szakítani kíván az intézmények spontán elfogadásával annak érdekében, hogy rámutasson önkényes és reflektálatlan jellegére, kezdve azzal az intézménnyel, amelyhez ő maga is tartozott, kibővíti a „tanári értékelés kategóriáival” („Catégories de l'entendement professoral”, Saint Martinnel, 1975) kapcsolatos vizsgálódásokat. Előre vetíti a társadalmi csoportok elméletének felülvizsgálatát, és előre jelzi a *homo intellectualis* különböző alakjainak – az egyetemi oktató, a filozófus, a művész és az elméletalkotó – bírálatát azoknak a világhoz és a hatalmakhoz fűződő viszonyában. Ennek célja nem a gondolkodásra (és így a szociológusra is) nehezedő determinizmusok elítélése és pellengérré állítása, hanem pontosabb körülhatárolása.

Az *Homo academicus* (1984a) az egyetemi mezőben olyan strukturális és funkcionális bemetszést hajt végre, amely rávilágít arra, hogy az akadémiai tőke eloszlása által kijelölt pozíció miképpen határozza meg az intellektuális tevékenység módozatait és produktumait, akárcsak az oktatók karrierjét és harcait, beleértve az 1968. májusi lázadás „kritikus pillanatára” adott reakcióikat is. A szociológiai módszerrel kapcsolatos tudatos állásfoglalásként a könyv kitér a megismerő szubjektum objektivációjának határait, és eljárásokat dolgoz ki az értelmezés számára a társadalomtudományokban (szembehelyezkedve az ekkoriban divatos posztmodern irányzatokkal, amelyek ehelyett a társadalomtudományos szövegek létrejöttének körülményeivel foglalkoznak). E célból Bourdieu fontos különbséget tesz „empirikus egyén” és „episztémikus egyén” között, amely az „életrajzi illúzió” („L'illusion biographique”, 1986b) eloszlását is lehetővé teszi számára.

Bourdieu-t az értelmiségi felelőssége és a rá ható determináló tényezők érdeklik akkor is, amikor könyvvé alakítja (1988a) Martin Heidegger politikai ontológiájával foglalkozó, tabukat döntő tanulmányát a neves filozófus és a náci rezsim kapcsolatának napvilágra kerülése által kiváltott vitát követően. A filozófiai mező egymástól elválaszthatatlanul intellektuális és társadalmi logikája „alakítja át a *völkisch* közhangulatot egzisztencialista filozófiává”. Bourdieu itt a genetikus gondolkodási mód mellett foglal állást,

amely elkülöníti egymástól „a társadalomtudományokat és a filozófiát” („Les sciences sociales et la philosophie”, 1983b), és amely arra készíti őt, hogy nyilvánosan is vitába szálljon a barátjával és egykori iskolatársával, Jacques Derridával (*Libération*, 1988. március 19.; lásd még: „Aspirant philosophe” – Filozófustanonc – 1989d). Hasonló álláspontot képvisel a *Choses dites*-ben (Kimondott dolgok, 1987a), amelyben a jelent értékelve és a jövőbeli lehetőségeket latolgatva Bourdieu elhelyezi saját tevékenységét az elméleti lehetőségek terében, saját kulcsfogalmait pedig olyan különböző kutatási tárgyakon teszteli, mint az irodalom, a jog, a sport, a közvélemény-kutatások vagy „az értelmiségi mező mint sajátos világ” („Le champ intellectuel, un monde à part”). Ez ugyancsak lehetőséget ad számára, hogy pajzsra emelje a szociológiát mint ténylegesen végzett gyakorlatot, amelyről a *Questions de sociologie*-ban (Szociológiai kérdések, 1980b: 79–94) kimutatta, hogy a szociológiai tevékenység alapfeltételét jelenti.

A tárgykonstruálás műveleteire reflektálva Bourdieu továbbfejleszti a társadalmi látásmód (*vision*) és a felosztás (*division*) dialektikus modelljét, amelyet a *La Distinction*-ban használt. Az „Espace social et genèse des »classes«” („Társadalmi tér és az »osztályok« kialakulása”) kétségbe vonja a társadalmi csoportok *a priori* létre vonatkozó ontológiai alapvetést, és helyett arra a szimbolikus tevékenységre irányítja rá a figyelmet, amelynek eredményeképpen vagy létrejönnek a csoportok, vagy nem. A „What makes a social class?” („Mit nevezünk társadalmi osztálynak?”, 1987k) című írás „a csoportok elméleti és gyakorlati léte” közötti hiátusra mutat rá, amelyet a „La délégation et le fétichisme politique” („Delegálás és politikai fetisizmus”, 1984c) című tanulmányában hidal át. Így egy általánosabb érvényű modell jön létre, amelyben a társadalmi tér az egymással szemben álló és egyenlőtlen szimbolikus hatalmak ütközőtereként jelenik meg, ahol különböző kategóriák létrejötte érdekében vagy ellen folyik a harc, ami a látásmód és a felosztás összes szempontjára – életkor, etnikum, társadalmi osztály, nem, család, nemzet stb. – igaz (lásd rendre: 1980b: 143–154; 1980k; 1984b; 1990d; 1993d; 2012: 335–345, 461–463, 546–571).

A *La Noblesse d'État*-ban (Az állami nemesség, 1989a) ugyanez az analitikai elmozdulás figyelhető meg „az uralkodó osztálytól a hatalmi mező felé” („De la classe dominante au champ du pouvoir”, Wacquant-nal, 1993), ahol különböző „reprodukciós stratégiák és uralomgyakorlási módok” („Stratégies de reproduction et modes de domination”, 1994b) kerülnek szembe egymással. Ez az osztályhatalom felszentelésére fókuszáló szociológia azáltal,

hogy keresztezi őket egymással, a *La Distinction* és a *La Reproduction* elemzéseit folytatja, és vázlatos formában már előrevetíti a bürokratikus mező fogalmának körvonalait. A *La noblesse d'État* 1989-es megjelentetésével a szociológus disszonáns emléket állít a francia forradalomnak: az egyenlőség ideálját megcsúfolja az a strukturális homológia, amely kapcsolatot teremt a nagy iskolák hierarchizált tere és a polgárság különböző alcsoportjai között. Az iskolai szentesítés a „legitimációs láncolat” meghosszabbításaként lehetővé teszi a technokrácia tagjai számára, hogy elrejtsek (saját maguk elől is), hogy ők „strukturálisan – sőt olykor genealógiailag is – a hivatali nemesség örökösei, amely annak érdekében, hogy ekként létrehozassa magát, feltalálta a modern államot és a közszolgálat fogalmát (1993b; 2012). Mégis védelmünkbe kell vennünk ezt a fogalmat, mivel „az uralomgyakorlás munkamegosztásának” egyre növekvő komplexitása azon ágensek között (vezető köztisztviselők, jogászok, egyházi emberek, tudósok, közszolgák stb.), akik mind az egyetemesség képviselőinek tekintik magukat, lehetővé teszi az egyetemesség kiterjesztését (1991i) „az állam alapvetően ambivalens természetében” („L'ambivalence fondamentale de l'État”, 1993b) rejlő lehetőségek kiaknázásával.

Írásainak egyre szaporodó külföldi fordításai arra készítik Bourdieu-t, hogy fokozatosan a nemzetközi intellektuális és transzdiszciplináris kereslet felé forduljon, és, következésképpen, saját álláspontját kontrapozíció segítségével tegye világosabbá. Erről tanúskodnak azok a szövegek, amelyekben Halbwachsnak, Sartre-nak és Foucault-nak, mellettük pedig Erving Goffmannnak, Albert Hirschmannnak és Robert Mertonnak (1990f) vagy Francis Pongé-nak, Carl Schorskénak, Mouloud Mammerinek és Virginia Woolfnak állít emléket. De erre utalnak az úgynevezett posztstrukturalista vagy posztmodern antropológiával (1985c), de mindenekelőtt a racionális cselekvés elméletével kapcsolatos visszatérő kritikái is, mely utóbbit még a James Coleman-nal, az irányzat első számú amerikai képviselőjével közösen szervezett chicagói konferencián is bírálta (Bourdieu–Coleman, 1991). Noha a „Vive la crise!” („Éljen a válság!”), 1988i) című írásában a diszciplínák közötti határok lebontására és a globális társadalomtudományban a heterodoxiák szaporítására szólít fel, három kérdésben mégis hajlíthatatlan marad: elutasítja az érdek közgazdászok által kanonizált utilitarista felfogását (1984f; 1989e); felveszi a harcot azokkal a megközelítésekkel, amelyek tagadják a szimbolikus hatalom relatív autonómiáját és sajátos produktivitását (1988g; 1989c); valamint igyekszik azonosítani és elkerülni a „scholastic fallacy”-t (1990g),

az intellektualizmusra jellemző sajátos hibát, amely a tudósak a világhoz fűződő kontemplatív viszonyát belevetíti saját vizsgálatának tárgyába.

Bourdieu az értelmiség egy újabb karizmatikus – vagy akár krisztusának is nevezhető – alakját veti szociológiai vizsgálat alá a *Les Règles de l'art*-ban (1992a). Három évtizednyi kutatás eredményeként Bourdieu „Flaubert-e” végigköveti az irodalmi mező kialakulását, felvázolja annak kétfős struktúráját, és elemzés alá vonja annak dinamikáját azzal a céllal, hogy létrehozza a „műalkotások tudományát”. Azáltal, hogy önmagában nem ad igazat sem a belső, sem a külső olvasatnak, valamint sem az intertextuális értelmezésnek; sem a társadalmi magyarázatnak, Bourdieu ráirányítja a figyelmet a mező alapvető fontosságú közvetítő szerepére és fénytörési képességére. A genetikus szociológia így megoldja a művészi alkotás rejtélyét azáltal, hogy feltárja azt a kétfős – egyszerre strukturáló és kondicionáló – viszonyt, amely egyrészt az esztétikai diszpozíció, másrészt az irodalmi mikrokozmosz mint „az esszenciák lepárlója” és annak a sajátos „történeti transzcendenciának” a mátrixa között fennáll, melyet művészetnek hívunk (1987g; 1987l; 1988f; ezt a fogalmat tovább árnyalja a *Méditations pascaliennes*-ben [Pascali elmélkedések, 1997a], majd később az állammal kapcsolatos előadásában [2012], valamint a Manet-ről írt, de befejezetlenül maradt könyvében, amelynek vázlatát Bourdieu Manet-kurzusa [2013a] tartalmazza). A *Les Règles de l'art*-ban kibővíti a hatalmi mező tematikáját, amennyiben itt történeti perspektívában vizsgálja a művészet alávetettségét a pénznek, vagyis a gazdasági és a kulturális tőke aszimmetrikus viszonyát (1992a: 85–105, 135–149, 204–210; vö. 1979a: 128–144 és 1989a: 375–385).

A racionalizmus és történetiség összebekítését, amelyre a művészettel kapcsolatban kísérletet tett, Bourdieu kiterjeszti a tudományra is, és így felfejti „a tudományos észjárás sajátos történetét” („The peculiar history of scientific reason”, 1991d), kiemelve az értelmiségieknek a polgárok közösségén belül játszott szerepét. Azáltal, hogy Bourdieu Habermasszal szemben megállapítja, hogy a ráció nem tekinthető antropológiai állandónak; hanem „történeti invenció” (Schwibsszel, 1985), vagyis törekény és reverzibilis, lehetővé teszi „a ráció reálpolitikájának” (1987h) a meghirdetését, amelynek célja a tudományos és kulturális termelés intézményeinek megszilárdítása. Ahhoz, hogy be tudják tölteni történeti küldetésüket, vagyis meg tudják védeni „az univerzális korporatizmusát” (1989h), anélkül hogy beleesnének „az univerzalizmus kétfajta imperializmusának” (1992c) csapdájába, az értelmiségieknek meg kell szabadulniuk a meghatározatlanság spiritualista

téveszméjétől (1980b: 61–78); meg kell érteniük a „gondolatok áramlásának társadalmi feltételeit” (1990e), hogy azt jobban a maguk javára tudják fordítani; és végül fel kell adniuk az egyéni üdvözülési lehetőségek hiábavaló keresését, ehelyett létre kell hozniuk a nemzetközi és „kollektív értelmiségit”, aki képes a felvilágosodás folyamatos megvilágítására, valamint a lélekkel foglalkozó különböző tudományokban rejlő szimbolikus erők együttes alkalmazására (1992d). Ez a cél vezérli a Liber – Európai Könyvszemlét (*Liber – Revue européenne des livres*), amelyet Bourdieu egy évtizeden át (1989 és 1999 között) szerkeszt, többek között rendszeresen közöl benne recenziókat és írásokat aktuális témákról (a berlini fal lebontásáról, Simone de Beauvoir feminizmusáról, az internacionalizmus előtt tornyosuló akadályokról stb.). Ezekből a szövegekből fokozatosan kirajzolódik Bourdieu filozófiai, irodalmi és polgári önarcképe.

Szociológiája különböző formákban jelenik meg a nyilvános térben. Nyersen rákérdez „a közvélemény-kutatások tudományos értékére és politikai hatásaira” (1985f), folytatva ezzel az 1973-ban „A közvélemény nem létezik” (1973b, 2000) címen megjelent híres tanulmányának témáját. A biológus François Gros-val együtt a Collège de France részéről javaslatokat fogalmaznak meg a jövő oktatási rendszerére vonatkozóan (*Propositions du Collège de France pour l'enseignement de l'avenir*, 1985) Mitterrand elnök számára, a jelentést azonban a szocialista kormány rögtön el is süllyeszti a fiók mélyére, noha külföldön széles körben vita tárgyát képezi (Bourdieu hiába áll le vitatkozni Jean-Pierre Chevènement oktatásügyi miniszterrel az *Apostrophes* című tévéműsorban). Ezt követően „tudomány és aktualitások” viszonyát kezdi el vizsgálni (1986a) Afganisztán megszállása (a Centlivres házaspárral együtt, 1980), az új-kaledóniai kanak felkelés (Bensával, 1985), a „zsidó identitás” körüli viták (Sholemme és Bollackkal, 1980) vagy az algériai polgárháborús helyzet hatására. Támogatja egy európai kulturális televíziócsatorna (ez lesz majd az Arte) és az Írók Nemzetközi Parlamentjének létrehozását.

Az analitikai tisztázás és empirikus finomhangolás évtizedét az *An Invitation to Reflexive Sociology*³ (Wacquant-nal, 1992) zárja, amely elsőként nyújt széles körű betekintést a bourdieu-i szociológia alapelveibe, fogalmaiba és központi téziseibe a szövetséges és rivális paradigmákkal folytatott konfrontáción keresztül. A könyv megismerteti az olvasót az episztemológiai reflexivitással, amely a tudós eszközeiből és beállítódásából adódó torzító

³ Ez a jelen kötet korábbi, angol nyelvű változata. (A ford.)

hatásokat hivatott ellenőrzés alatt tartani, és a gyakorlat elméletének „szociogenetikus megközelítésére” bátorít, amelynek segítségével kiaknázhatók a benne rejlő tudományos lehetőségek (1993c).

5. *A tudományos érettség szakasza és visszatérés a polgári szerepvállaláshoz: tudomány, neoliberalizmus és társadalmi igazságosság (1993–2002)*

Erre az utolsó időszakra a tudományos érettség jellemző egy viharos, a neoliberalizmus „konzervatív forradalma” által meghatározott társadalmi és intellektuális kontextusban. Ez a kontextus arra készíti Bourdieu-t, hogy egyrészt kifejtse saját szociológiájának a történettudományhoz, a filozófiához és a politikához fűződő viszonyát, másrészt hangsúlyossá tegye részvételét a polgári vitákban és küzdelmekben, amelyek visszamutatnak az őt fiatalon érdeklő égető kérdésekre. A szociológus tehát tudományos felszenteltségét a diszciplínákat, módszereket, írásformákat és értelmiségi cselekvési stratégiákat elválasztó határvonalak áthágására használja. Tudományos és nyilvános szerepvállalásai mind az alkalmazott reflexív szociológia megnyilatkozásai, amelyek egy demokratikus állampolgári felfogás intellektuális eszközeinek disszeminálására irányulnak.

1993-ban Bourdieu a szociológusok közül elsőként átveheti a CNRS aranyérmét, valamint az *Actes de la recherche en sciences sociales* is ebben az évben adja közre századik lapszámát, amelyben tanulmányt közöl „a családról mint megvalósult kategóriáról” („Sur la famille comme catégorie réalisée”, 1993d). A *The Field of Cultural Production* (A kulturális termelés mezője, 1993a) című kötet a legfontosabb művészeti és irodalmi fókuszú írásait gyűjti egybe, köztük a princetoni Gauss-szemináriumok keretében tartott előadásait is, míg a *Gyakorlati észjárás* (1994a) elmélyíti a cselekvésselméletet, és útmutatóként szolgál arra nézve, hogy miképpen alkalmazhatjuk a „genetikus strukturalizmus” sémáit más tárgyakra, országokra, korokra. Heidegger, Mallarmé és Flaubert után Bourdieu figyelme átmenetileg Apollinaire-re (1995a), Baudelaire-re (1995b), Manet-ra (1987m) és Beethovenre (2001d) terelődik, hogy rajtuk keresztül finomítsa a „szimbolikus forradalmak” modelljét; ezek azok a forradalmak, amelyek révén a modern kultúra újító alakjai a feje tetejére állítják saját mezőjüket azáltal, hogy saját hibrid habitusuk segítségével kiaknázzák a benne rejlő lehetőségeket. Bourdieu emellett beszélgetéseket folytat olyan művészekkel, mint

Hans Haacke (1994), írókkal, mint Günter Grass és Toni Morrison, kritikusokkal, mint Terry Eagleton, valamint történészekkel, mint Roger Chartier (új kiadás: Bourdieu–Chartier, 2010), Robert Darnton (1995) és Eric Hobsbawm (2001). E beszélgetések közös vezérfonala: ahhoz, hogy szembe lehessen szállni a kulturális restaurációval és a társadalom hanyatlásával, fel kell tárni a mozgatóikat.

Bourdieu egy égető kérdés vizsgálatával tér vissza a terepkutatáshoz a *La Misère du monde*-dal (A világ nyomorúsága, 22 társzerzővel, 1993). Ez az erősen szerepvállaló etnográfiai interjúkra épülő vastag kötet kaleidoszkópszerűen tárja az olvasó elé a francia társadalomban munkáló feszültségeket. Módszerét, stílusát és tárgyát tekintve is újító, amennyiben együtt kezeli a „körülmenyekből adódó” és a „pozícióból adódó” szenvedést, de „az örökség ellentmondásait” is („Contradictions de l’héritage”, 1993 [1998: 1090–1103]), amelyeket „az állami szerepvállalás visszaszorulása” („La démission de l’État”, 1993 [1998]: 337–350) csak súlyosbít. A szenvedésnek ez a „szocioanalízise” hidat képez a reflexív szociológia és a pszichoanalízis között (ezt a kapcsolatot Bourdieu Jacques Maître-rel beszélgetve bontja ki, 1994), és a szociológust egyfajta „bábaszerepbe” emeli, aki hangot ad a saját korára jellemző szenvedéseknek, ezáltal lehetővé válik „önmagunk újraelsajátítása” (1988h; 1998c), és a kollektív cselekvést is elősegítheti. A könyv jelentős visszhangra lel a médiában, a művészeti világban és az alsóbb társadalmi osztályok körében, mivel kérdőre vonja a felelős (vagy felelőtlen) döntéshozókat, és arra készíti Bourdieu-t, hogy figyelmét állam és piac viszonyára irányítsa.

A szociológus ekkor egyenesen az államot veszi célba, amelynek jelentős elméleteit részletesen feldolgozta, történeti kialakulását pedig annak nyolc évszázadán át vizsgálta a Collège de France-ban 1989 és 1992 között tartott előadásaiban (2012). A lassú eltolódás, amely megfigyelhető „a királyi háztól az államérdek felé” (1997c), és amely végül elvezet „a bürokratikus mező geneziséhez és struktúrájához” („Genèse et structure du champ bureaucratique”, 1993b), lehetővé teszi a Leviatán újragondolását „a kinevezés központi szerveként” és „a közvagyon magánvagyonná való átalakításának eszközeként”, ebből adódóan pedig a köztudások és közhatalmak közötti zavaros viszonyok felfejtését, amelyek miatt olyannyira kényes tevékenység „az állam tudománya” („La science de l’État”, Christinnel és Will-lel, 2000). Ez a megmerítkezés a történelemben elvezeti Bourdieu-t az általa támogatott „radikálisan történeti” megközelítés és a történetírás (Raphaëlle, 1995;

1999b; Chartier-vel, 1989) közötti kapcsolatok megvilágításához, az ironikus hangvételű „Passport to Duke” („Útlevel a Duke-ra”, 1996c) című írásában pedig a *French theory*-hez fűződő viszonyát is tisztázza.

A megismeréssel, a cselekvéssel, az idővel és a hatalommal kapcsolatos felfogását azonban a *Méditations pascaliennes* (Pascali elmélkedések, 1997a) rostájának segítségével teszi tisztába, azokból a filozófiai irányzatokból mérítve, amelyek vonakodnak a gondolkodó szubjektum kanonizálásától (Pascal; Leibniz és Spinoza; valamint Wittgenstein és Nelson Goodman). Bourdieu saját filozófiai antropológiája középpontjába „az elismerésért folytatott szimbolikus harcot” helyezi, amely az egyetlen lehetőség arra, hogy kiemeljük magunkat a lét abszurditásából, emiatt azonban olyan hierarchikus kategóriákba zárjuk be magunkat, mint például a gender. A Goffman-díj átvételekor a Berkeley-n Bourdieu feleleveníti a *Férfiuralom* (1996d; 1998a; 1999c) rejtett mechanizmusait mint „par excellence formáját ennek a paradox alávetettségnek”, amely „az eltörténetietlenítésre irányuló történeti erőfeszítések” eredménye, és amely a férfiaságot mint magasztosat intézményesíti, a nőt pedig a folyamatos „szimbolikus függés” állapotában tartja egészen a feminista mozgalmak kibontakozásáig.

Ezzel párhuzamosan Bourdieu visszatér a gazdaság kérdéséhez. A globalizáció tudományos mítoszával szembemelve, a „Making the economic habitus” („A gazdasági habitus kialakulása”, 2000c) azt hangsúlyozza, hogy az úgynevezett racionális gazdasági diszpozíciók se nem velünk születettek, se nem egyetemesek. A nyilvánosságot gyarmatosító ökonomizmussal szemben ugyancsak rámutat arra, hogy a piac történeti, tehát politikai intézmény, amelynek korlátok közé szorításához égető szükség lenne egy európai dimenziójú szociális államra (1993e). Valóban, olyannyira egymásba fonódik az állam és „a gazdasági mező” (1997d), hogy a *Les Structures sociales de l'économie* (A gazdaság társadalmi struktúrái, 2000a) című könyv, amely a családi házak piacának létrejöttét a kispolgári nyomor táptalajaként elemzi – mint egy ellenpontjaként a lepusztult lakótelepeken lakó (szub)proletariátus nyomorúságos helyzetének, amelyről a *La Misère du monde* számol be –, egyaránt olvasható az állam vagy a gazdasági mező politikai antropológiájaként.

Ahhoz, hogy körvonalaizni tudjuk a mindenható piac ideológiájának terjedését és pusztítását, mindenképpen meg kell értenünk, hogyan működik a média. Az utat ebbé az irányba a „L'emprise du journalisme” („Az újságírás hatalma”, 1994c) nyitja meg, amely az elemzéseket, az állásfoglalásokat és a hivatás képviselőivel való konfrontációkat ötvözi egymással – akárcsak

a „Questions aux vrais maîtres du monde” („Kérdések a világ valódi uraihoz”, 1999e, lásd ugyancsak in 2002b: 417–424) című írásában. A *televízióról* (1996a) című kötet rámutat arra, hogy miképpen alakítja a televízió a „heteronómia trójai falovának” szerepét a művészetekben, a tudományokban és a politikában (elősegítve többek között „a konzervatív forradalmat a könyvkiadásban” – „Une révolution conservatrice dans l'édition”, 1999a), és hogy a „könnyed szociológia” számára oly kedves *mainstream* média hogyan működik a cenzúra rutinizált eszközeként. A kulturális termelési mező elméletének efféle klinikai alkalmazása az újságírásra, amely a *Propos sur le champ politique* (Gondolatok a politikai mezőről, 2000b) című könyvben is folytatódik, heves vitát gerjeszt, amely az uralkodó helyzetben lévő orgánusok által indított rágalomhadjáratban csúcson sodik ki.

Bourdieu felfogásában a társadalomtudományt nem lehet és nem is kell elefántcsonttoronyba zárni, különösen akkor, amikor az uralomgyakorlás egyre nagyobb mértékben támaszkodik a tudományra és annak különféle leágazásaira. Ebből a felismerésből számára két csapásirány adódik: egyrészt le kell bontani az egyedül üdvözítő gondolkodási mód kereteit, amely „az imperialista ész fortélyaira” (Wacquant-nal, 1998) támaszkodva rákényszeríti magát az egész világra, másrészt szembe kell szállni a „depolitizálás politikájával” azáltal, hogy kutatásokkal alátámasztott és az igazságosság ideáljainak megfelelő „racionális utópiákat” mutatunk fel vele szemben. Ebből a szempontból a *Contre-feux* (Ellentűz, 1998b) értő diagnózisát adja a neoliberalizmusnak mint az áruvá válás politikájának, amelynek alapja „a kollektívumok módszeres felszámolása”, és amely ugyancsak felelőssé tehető „a prekaritás általános terjedéséért”. A *Contre-feu 2* (Ellentűz 2, 2001b) a harc potenciális területeire és egy „európai társadalmi mozgalom” által kifejtett ellenállás lehetőségére mutat rá, amelynek támogatására Bourdieu a társadalomtudományokat is biztatja. Ezek a szerepvállalások a társadalomtudomány és a politikai cselekvés közötti kapcsolatok egymást erősítő hatásának felfogására épülnek, amely [tudományos] autonómia és [közéleti] szerepvállalás összekapcsolásában gyökerezik Bourdieu-nek már az algériai konfliktussal kapcsolatos legelső munkái óta (1989h; 2001b: 33–41). Ez a felfogás a kutatók *Raisons d'Agir* névre hallgató hálózatának létrehozásában és az ugyanezen a néven működő könyvkiadó megalapításában ölt testet az 1995. decemberi nagy tüntetéseket követően. A Pierre Carles által rendezett dokumentumfilm, a *La Sociologie est un sport de combat* (A szociológia mint küzdősport, 2001) bemutatja, hogy ki mindenkit ér el Bourdieu – a legkü-

lönfélébb tudományágakhoz tartozó külföldi tudósoktól a szakszervezeteken, a közösségi rádiókon és az alterglob mozgalmakon át egészen a *Télérama*⁴ olvasóiig –, és azáltal, hogy „aktivista tudományként” és szimbolikus „közegészségügyi szolgálatként” mutatja be a szociológiát, visszaadja annak vonzerejét.

Az új évszázad küszöbén Bourdieu intellektuális útja végén visszatér kedvenc fiatalkori témáihoz: a tudomány történeti logikájához, a tudomány és a tudósközösség viszonyához, valamint a cselekvés affektív alapjaihoz. *A tudomány társadalmi haszna* (1997b) című írása „a tudományos mező klinikai szociológiáját” körvonalazza, melynek célja az autonómia megerősítése a gazdasági és politikai erők betörésével szemben. A Collège de France-ban tartott utolsó kurzusán szociológiai szempontból veszi védelmébe a rációt, és ez könyv formájában is megjelenik *A tudomány tudománya és a reflexivitás* (2001c) címen, amely után saját praxiselméletét alkalmazza saját magára *Esquisse pour une auto-analyse* (Egy önelemzés vázlata, 2004) című könyvében. A *Le Bal des célibataires*-rel (A nőtlen férfiak bálja, 2002) visszatér a faluhoz, ahol gyermekkorát töltötte, és „a béarni paraszti társadalom válságát” vizsgálja benne egy módszertani-elméleti fejlődésregény három egymást követő szakaszában, melynek főszereplője nem más, mint a szimbolikus erőszak. Egy 2001-ben Cerisyben az ő munkásságának szentelt nemzetközi és interdiszciplináris konferenciára reakcióként arra bátorítja az olvasóit és a kritikusait, hogy szüntelenül kérdőjelezzék meg mind a világot, mint azokat a kategóriákat, amelyek révén azt megismerik, mégpedig azzal a szociológiai sírfelirattal, hogy is felfogható felszólítással, miszerint „Rázátok meg a struktúráitokat!” (2005).

AZ ANALITIKUS MEGKÖZELÍTÉS

Bourdieu három műben foglalja össze tömören munkássága analitikai magját: az *Esquisse d'une théorie de la pratique*-ban (1972a) a strukturalizmussal és a fenomenológiával való szakítását indokolja meg; a *Le sens pratique*-ot (1980a) „az elméleti ész kritikájának” szánja, és a „gyakorlati logikákat” elemzi benne, amelyek meghatározzák a rítusokat, a stratégiákat és a társadalmi rendet Kabiliában és Béarnban; a *Méditations pascaliennes* (1997a)

⁴ Főként kulturális, televíziós és filmes produktumokkal foglalkozó francia magazin. (A ford.)

pedig a bourdieu-i praxeológia alapfogalmait és alapelveit árnyalja; miközben ezek episztemológiai alapjait (a történeti racionalizmust) és filozófiai antropológiáját (amely a megismerés–elismerés–félreismerés fogalmi hármasában ölt testet) is ismerteti. Hat kulcsfogalom kap kiemelt hangsúlyt: a habitus, a mező, a társadalmi tér, a tőke, a szimbolikus hatalom és a reflexivitás.

1. Habitus. A habitus mint közvetítő fogalom profilaktikus (vagy negatív) szerepet játszik: kivezet bennünket a strukturalizmus zsákutcájából, és azáltal, hogy kimondja az ágens történeti beágyazásának szükségességét, korrigálja a szubjektumfilozófia tévelygéseit (1980i). Bourdieu a fogalmat a filozófiai hagyományból emeli át (az Arisztotelész által a *Nikomakhoszi etikában* használt hexiszfogalom habitussá alakul át Aquinói Szent Tamás *A teológia foglalatata* című művében, amely különböző formákban bukkan ismét elő Husserl, Heidegger és Merleau-Ponty fenomenológiájában), és folyamatosan újragondolja. Empirikusan is használja a becslét, a rokonság és a hatalom összefüggéseivel kapcsolatos etnológiai kutatásaiban, amikor a béarni falusi társadalmat és a gyarmati Algériát vizsgálja (1962a, újabb kiadás in 2002a: 110–128; Sayaddal, 1964: 150–177), de akkor is alkalmazza, amikor a származási osztálynak az iskolai pályafutásra és a jövőhöz való viszonyra gyakorolt hatását kutatja (Passeronnal, 1970, 2. fejezet; 1974a). Bourdieu a fogalom „exhumálását” az Erwin Panofsky két írását közreadó *Gótikus építészet és skolasztikus gondolkodás* (1967a) című könyvében, küldetését pedig *A gyakorlat elméletének vázlatában* (1972a [2000: 256–300] tisztázza. Majd egyszerre a mai társadalmi osztályokra jellemző „életstílusok terének” mozgatójaként (1979a, 3. fejezet), illetve a „gyakorlat logikájának” iránytűjeként határozza meg (lásd különösen 1980a, „Le démon de l'analogie” – „Az analógia ördöge” – p. 333–439).

A habitus segítségével eltolható a cselekvés elemzése „a szabályoktól a stratégiák felé” („De la règle aux stratégies”, 1987a: 75–93), és ezáltal megragadhatóvá válik egy adott ágens gyakorlatainak gyakorlati koherenciája és a hasonló vagy egymáshoz igazodó habitusokkal rendelkező ágensek sokaságának objektív egymáshoz hangolódása (1980a: 95–105 és 411–439; 1984a: 112–167; 1989a: 254–264). Ez a hallgatóságos összejátszás a viselkedés módozataként élesen szemben áll „a kodifikációval” („La codification”, 1987a: 94–105), amely azáltal, hogy explicitté és időtlenné tesz, felfedi „a forma szimbolikus erejét”. A diszpozíciók genetikusan megközelítésére épül „a test általi megismerés” („La connaissance par corps”, 1997a, 4. fejezet),

amely a szimbolikus erőszakot táplálva képes elősegíteni a világgal való doxikus egység kialakulását; ugyanakkor az igazodás hiányát és megszakítottságokat is eredményezhet (1977a: 45–65; et al., 1993 [1998: 1091–1103]). A „struktúrák, habitusok, gyakorlatok” („Structures, habitus, pratiques”, 1980a: 87–109) fogalomhármására támaszkodva Bourdieu átdolgozza a fogalmat, és a tanári, a művészeti, a férfi és a női, a gazdasági és a tudományos habitusra összpontosít (rendre 1989a: 48–81; 1992a: 465–522 és 1993a; 1998a: 54–87; 1997d és 2000a: 256–266; 2001a: 77–90). Ezek mind alkalmat adnak arra, hogy lássuk, milyen sajátos formát öltenek a cselekvés mozgatói (*libido, illusio*) a különböző mezőkben vagy mikrokozmoszokban (1994a, 5. fejezet, „Un acte désintéressé est-il possible?” – Lehetséges-e érdektelen cselekvés?).

2. Mező. Ezzel szemben a mező fogalma konstruktív (avagy pozitív) szerepet játszik. Bourdieu abból a célból hozta létre a fogalmat, hogy feltárja vele a kulturális termelés világának, másképpen: „a szimbolikus javak piacának” („Le marché des biens symboliques”, 1971d) sajátosságait, és dinamizálja a strukturalista modellt azáltal, hogy történetiségbe ágyazza. Azt követően, hogy a „Champ intellectuel et projet créateur” („Értelmiségi mező és alkotó terv”, 1966c) című írásában felvázolja a fogalmat, a „Genèse et structure du champ religieux” („A vallási mező genezisé és struktúrája”, 1971c) című kulcsfontosságú írásában használja először, amelyben egyforma távolságra helyezi el magát a marxi, a durkheimi és a weberi megközelítéstől. Ezt követően egy sor empirikus kutatásban tovább dolgozik rajta, ezekben a tudományos (1976a; 1991d), a filozófiai (1975d, átdolgozott formában: 1988a), a művészeti (1975c; 1983d; 1991h), a politikai (1981d, újra kiadva in 2001a), az egyetemi (1984a) és a jogi mezőt (1986c) vizsgálta. A fogalmat a legmélyrehatóbban *A művészet szabályaiban* (1992, különös tekintettel annak „Fondements d’une science des œuvres” – „A műalkotások tudományának alapjai” – címet viselő második részére; lásd még 1994a: 59–80), valamint a Manet hatásáról és a modern művészet kialakulásáról szóló tanulmányában használja.

Ezzel párhuzamosan Bourdieu kidolgozza az uralkodó osztály fogalmát kezdetben csak magába foglaló, majd azt le is váltó *hatalmi mező* (1971a; 1989a, 4. könyv; 1993b; 2011), valamint a *bürokratikus mező* (1993b; 1997c; 2012, különösen p. 417–437 és 461–533) fogalmát, amellyel az államot „metatókeként” gondolja újra, amely ezáltal egyszerre produktuma, helye és tétje

is a hatalmak fölött gyakorolt hatalom megszerzéséért folyó harcnak. E két fogalom együttes használatával Bourdieu áttekinti a reprodukciós stratégiák rendszereit (1994b), amelyek tartósítják a társadalmi hierarchiákat, feltárja a különböző uralomgyakorlási módokra jellemző ellentmondásokat (2011), és, következeképpen, rámutat az anyagi és szimbolikus „hatalmak közötti organikus szolidaritásra”, amelyet éppen a megkülönböztetésük tesz lehetővé. Bourdieu ugyancsak a mező fogalmát használja az állam jobb (financiális) és bal (szociális) keze között egyre erősödő ellentét kimutatására (1998b: 9–17), amely abból adódik, hogy részben a jobboldali, de mindenekelőtt a baloldali politikai vezetők „kollektíve áttértek a neoliberalizmusra” („La démission de l’État” – „Az állam háttérbe húzódása” – in Bourdieu et al., 1993 [1998: 337–350]). Ezt követően Bourdieu tisztázza a politikai, az újságírói és a politikai mező közötti viszonyokat (1994c; 1996b; 2001a), valamint rámutat az állam és a gazdasági mező egymásba fonódására (2000c: 113–180).

3. Társadalmi tér. A jelenből visszatekintve jól látható, hogy a mező a *társadalmi tér* egy specifikus formája (1994a: 53–57) mint olyan, releváns tulajdonságok eloszlása, amelyek pozíciók többdimenziós struktúráját rajzolják ki (amely vagy autonómmá és sajátossá válik, vagy nem). A fogalom gyökereit két tanulmányban érdemes keresnünk: „Positions de classe et condition de classe” („Osztályhelyzet és osztálykörülmeny”, 1966c), valamint „Avenir de classe et causalité du probable” („Osztályjövő és a valószínű ok-sága”, 1974a), emellett a fogalom a tőke fogalmának részekre bontására is visszavezethető (lásd később). A fogalmat Bourdieu tovább finomítja a *La Distinction*-ban (1979a, különösen a 2. könyv, „L’économie des pratiques” – A gyakorlatok ökonómiája –, mindenekelőtt p. 109–144), majd összefoglalja az „Espace social et genèse des «classes»”-ban („Társadalmi tér és az »osztályok« kialakulása”, 1984b, újra kiadva in 2001a [1991]), valamint német és japán példákön pontosítja a *La Distinction*-ban használt modellt (1994a: 14–35). Az áttevődésnek és a konverciónak a szimbolikus, a társadalmi és a fizikai tér közötti dinamikus viszonyait fiatalkori szövegeiben vizsgálja: a *Le Déracinement*-ben az algériai parasztságnak a mezőgazdasági gyarmatosítás és a „pacificáció” általi elgyökértelenedését (Sayaddal, 1964, 1., 3. és 7. fejezet), a *Le bal des célibataires*-ben (A nőtlen férfiak bálja) a „béarni paraszti társadalom válságát” (1962a, újra kiadva in 2002a, 1. fejezet; 1989c, újra kiadva in 2002a, 3. fejezet), valamint a „La maison kabyle, ou le monde renversé” című írásában a kabil ház struktúráját elemzi (1970, újra kiadva in 1972a, [2000]).

Ezeket később kiterjeszti a „régio gondolata” („L'idée de région”, 1980k; újra kiadva in 2001a, [1991]) körüli paradigmatisz konfliktusra és a „helyek hatására” („Effets de lieu”, Bourdieu et al., 1993 [1998: 249–262]). Végül ezeket a viszonyokat újfogalmazza az ágens és a világ paradox viszonyában, amelyben mindkettő magába foglalja a másikat (1997a: 185–198).

Ami a módszertant illeti, Bourdieu a matematikus Jean-Paul Benzécri által kidolgozott adatelemzési statisztikai technikákat használja, és a társadalmi tér (valamint a mezők) szemléltetésére egy eredeti megközelítést alkalmaz: a többváltozós korrespondenciaanalízist, amely később beépül „az adatok geometrikus elemzésébe” (Benzécri, 1973; lásd Le Roux – Rouanet, 2004). Ezt a módszert alkalmazza az ízlés (1979a, különösen 139–144, 293–301 és 391–398. p.); a püspökök és vállalatvezetők (Saint Martin, 1978 és 1982), az egyetemi oktatók (1984a, 3. fejezet), a nagy iskolák (1989a, 2. könyv), a családi házak piaca (2000a, 2. és 3. fejezet), illetve a könyvkiadók elemzésére (1999).

4. Tőke. A társadalmi tér és a mező fogalmai szervesen kapcsolódnak a tőkék sokféleségének és egymás közötti átválthatóságának elméletéhez (1986g), mivel az ágensnek minden mezőben a tőke valamely specifikus (művészeti, politikai, jogi stb.) formájának a felhalmozására és kisajátítására törekshetnek. Bourdieu a *kulturális tőke* fogalma segítségével ragadja meg a családi kulturális örökségnek az iskolai előmenetelre gyakorolt hatását (Passeronnal, 1964: 33–34, és 1970: 87–113; 1966b és 1971e), és magyarázza meg az esztétikai diszpozíciók egyenlőtlen eloszlását, amely a művészet iránti érdeklődést meghatározza (*L'Amour de l'art*, Darbelle, 1966). Különbséget tesz „a kulturális tőke három formája” (1979b), vagyis a tárgyiasult, az inkorporált és az intézményesült forma között, és ezek megszerzési módjait és hatásait a *La Distinction*-ban (1979a, lásd különösen az 1. fejezetet „Titres et quartiers de noblesse culturelle” – „A kulturális elit iskolai végzettségei és társadalmi háttere” – címmel) veszi sorra. Felfejti egy „új tőke” (1994a: 37–51) kialakulását, amely azzal függ össze, hogy az iskolázás előtérbe került a reprodukciós eszközök és stratégiák között (1994b); ami a technokrata jellegű uralomgyakorlást erősíti. A *társadalmi tőke* (1980) sajátosságaira a rokoni viszonyokkal (1980a, 2. könyv, 1. és 2. fejezet), a családdal (1993d, újra kiadva in 1994a: 135–145), a nagyvállalati vezetőkkel és a nagy iskolákkal (1989a: 225–264, 428–481), valamint az „oktatói testülettel” (1984a, 4. fejezet; 1984c; 1999d) kapcsolatos kutatásaiban tér ki.

A *szimbolikus tőke*, amely a tőke legfelsőbb és szublimált formája, Bourdieu szinte minden munkájában jelen van, de különösen a becsülettel foglalkozó írásaiban jut kitüntetett szerephez (1965, újra kiadva in 1972a [2000: 19–60]; 1993b), valamint azokban, amelyek a „nyílt erőszak” „szimbolikus erőszakká” történő átalakulását vizsgálják a prekapitalista társadalmakban (1976d), illetve az elkülönöződést (1978c; 1979a, lásd különösen 293–364. p. a polgárság és a kispolgárság szembenállásáról; 1989a: 278–305 a gazdasági és a kulturális hatalom birtokosai közötti palotaforradalomról), a hit szerepét (1977b) és „a szimbolikus javak gazdaságában” („Économie des biens symboliques”, 1994a, 6. fejezet) a megismerés és a félreismerés dialektikáját vizsgáló írásaiban jut fontos szerephez. A fogalmat közvetlenül elméleti igénnyel elemzi a *Le Sens pratique*-ban (1980a: 191–207), majd pedig a *Méditations pascaliennes*-ben (1997a: 340–351).

5. Szimbolikus hatalom és doxa. Ha létezik a bourdieu-i gondolkodásnak központi fogalma, amely Bourdieu intellektuális lándzsahegyeként funkcionál, és magába sűríti szándékait, akkor ez kétségtelenül a *szimbolikus hatalom* (és annak leágazása, a *szimbolikus erőszak*, amely a szemléletmód és felosztás társadalmi elveinek másokra kényszerítéséből adódik). Emellett azonban a legnehezebben is megragadható, mivel ha leltárba szeretnénk venni a tulajdonságait, alakváltozatait és hatásait, akkor ahhoz többé-kevésbé Bourdieu összes írását ismernünk kellene. A szociológus mindenesetre feltárja a fogalom elméleti genealógiáját (1977e, újra kiadva in 2001a [1991]: 201–211), és összegző szándékú jellemzést adja több helyütt is (Passeronnal, 1970: 13–84; „Fondements d'une théorie de la violence symbolique” – „A szimbolikus erőszak elméletének alapjai”, 1980a: 209–231, „Les modes de domination” – „Az uralomgyakorlás módjai”; 1997a: 248–276, „Violence politique et luttes symboliques” – „Politikai erőszak és szimbolikus harcok”). Külön-külön is végigveszi a kategorizálást végző intézményeket: mítosz, iskola, politika, jog, és a láncolat végén az állam, amelyet „a szimbolikus tőke központi bankjának” nevez, és az osztályozási harcok legfelsőbb döntőbírójának tekint (1993b; 2012: 257–324). A nyelv szerepét a „L'institution sociale du pouvoir symbolique” („A szimbolikus hatalom társadalmi intézményesülése”, 1982a és 2001a [1991], 2. könyv) című írásában vizsgálja, valamint többször is szerephez juttatja a társadalmi tér és a szimbolikus hatalom fogalompárját a kollektívumok – osztály, nemzetiség, régió vagy nemzet – kialakulásában (1984b; 1987a: 147–188; 2012: 239–256, 330–347,

461–479). Felfogása szerint azonban a férfiuralom (*La domination masculine*, 1998a) az, amely a szimbolikus erőszak megvalósult paradigmája, amelyben a világ olyan észlelési és értékelési sémáit vési belénk, amelyek hajlamosak annak struktúráját természetesként láttatni és ezáltal a fennálló rendet tartósítani.

Amikor az ágens habitusának struktúrái (mentális osztályozásai) spontán módon hozzáigazodnak a társadalmi struktúrákhoz (a tőkeeloszlásokhoz), akkor magától értetődőnek tekintti a világot: így hozza létre a szimbolikus hatalom a *doxát*, majd ezt követően támaszkodik rá (1980a, 4. fejezet, „La croyance et le corps” – „Hit és test”; 1998a: 7–10). A doxa mint filozoféma egészen Platónig nyúlik vissza (akinél közös hitet vagy véleményt jelent), Bourdieu azonban Husserl fenomenológiájából emeli át, majd szociológiai szempontból kétszer megcsavarja. Először a mindennapi tapasztalat társadalmi lehetőségfeltételeit bontja ki belőle (1972a [2000: 234–255]), majd pluralizálja, amikor rámutat arra, hogy minden társadalmi mikrokozmosz kitermeli a maga doxáját (1997a: 139–147). Ily módon *A művészet szabályaiban* (1992a) elsősorban a művészeti doxát elemzi, de annak filozófiai és esztétikai megfelelőire is kitér. Ez teszi lehetővé számára, hogy a fogalmat a társadalomelemzés és -kritika *történeti* kategóriájaként használja: azáltal, hogy a doxa „fogalom nélküli megismerést” jelent, lehorgonyozza a „határok érzékét”, amely az embereknek utat mutat a társadalmi térben (1979a: 543–564); aktiválja a performatív diskurzus alkímiáját (1981f); közvélekedésként intézményesíti „azok perspektíváját, akik az államot uralják” (1993b); végül a közvélemény-kutatók személyében, vagyis a látszat (ál)tudósaiiban a doxa hivatásos szakértőit tisztelhetjük (1972a; 1987a: 217–224). Röviden, akárcsak az általa „szociologizált” filozófiai fogalmak esetében tenni szokta, Bourdieu a doxának is feltárja a történeti alapjait és a politikai implikációit.

6. Reflexivitás. A reflexivitás, amely a Bachelard-nak oly fontos „episztemológiai éberség” megfelelője, előírja, hogy a társadalomtudomány által használt eszközök segítségével reflektálni kell azokra a műveletekre, amelyek révén saját vizsgálati tárgyát létrehozza. Így tehát a reflexivitást egyszerre kell részévé tenni a szociológiai gyakorlat konkrét aktusainak, valamint e gyakorlat kollektív megszervezésének. A reflexivitás gyakorlati követelményét már a *Travail et travailleurs en Algérie* (Munka és munkásság Algériában, Bourdieu et al., 1963: 257–264) című könyvben megfogalmazza, elméleti kíváncsiságának pedig a *Le Métier de sociologue*-ban (A szociológusi mesterség,

Bourdieu et al., 1968 [1973]: 95–106) ad hangot, majd végül az *Actes de la recherche en sciences sociales* megalapításában materializálódik (1975a és 1975b). Bourdieu az iskolával, az egyetemmel, a tudománnyal és az értelmiségiekkel kapcsolatos kutatásaiban is alkalmazza a reflexivitást, amelyek során visszatérően kiemeli, hogy mennyire *nélkülözhetetlen eleme* minden kutatásnak a társadalomtudomány szociológiájának művelése (1980b: 37–94; 1987a: 47–71; Bourdieu et al., 1993 [1998: 1389–1447]). A reflexivitást hangsúlyozza és példákkal illusztrálja a híres *Leçon sur la leçon*-ban (Beszéd a beszédéről, 1982b), amely szentségtörő leleplezése a szimbolikus hatalomnak, amely éppen annak a tudományos szentesítő ceremóniának [a Collège de France-ban elmondott székfoglaló beszédének] a része, amelynek Bourdieu csak vonakodva volt hajlandó alávetni magát.

Fáradhatatlan törekvése azoknak a társadalmi világoknak a megismerésére, amelyek bezárják a tudóst a szkoléba, arra készteti Bourdieu-t, hogy rámutasson a „logikus logika” és a „gyakorlat logikája” közötti szakadékokra (1980a: 7–41 és 135–165), és ezáltal ráirányítsa a figyelmet arra, hogy a „skolasztikus elfogultság” (1994a, 7. fejezet) miképpen vezet azokhoz a legáltalánosabb és legsúlyosabb hibákhoz, amelyeket a társadalomtudós akkor követ el, amikor az ágensek esetében is a világhoz fűződő saját szemlélődő viszonyának meglétét feltételezi. Túl a megismerési problémákon, ez a paralogizmus etikai (jogi, politikai) és esztétikai szempontból is problematikus (1997a, 2. fejezet, „Les trois formes de l’erreur scolastique” – „A skolasztikus tévedés három formája”). Az „objektíváló szubjektum objektíválása”, amely e problémákat hivatott orvosolni, az *Homo academicus*-ben (1984) éri el kísérleti csúcspontját, vagyis a „szociológiai tekintet” igazi szociológiájában, amely rávilágít „a ráció történeti gyökereire” („Les fondements historiques de la raison”, 1997a, 3. fejezet, különösen p. 157–176). Karrierje végén Bourdieu *A tudomány tudománya és a reflexivitás* (2001c) című könyvében levonja a tanulságait annak, hogy „a társadalomtudomány felhasználja saját fegyvereit önmaga megértésére és ellenőrzésére”, és azokat az *Esquisse pour une auto-analyse*-ben (Egy önanalízis vázlata, 2004) saját kutatási tevékenységére irányítja. A Királyi Antropológiai Társaság által neki ítelt Huxley-érem átvételekor elmondott beszédében Bourdieu tetetözi ezt az episztemológiai aszkétizmust, amikor felvázolja a „résztvevő objektíváció” („L’objectivation participante”, 2002c) jellegzetességeit, amely szemében a tudományos észjárás legtokéletesebb megnyilvánulási formája.

vétele, továbbá a teljes kötet mintegy ötödét kitevő hosszú felvezető tanulmánya („Társadalmi praxeológia. A bourdieui szociológia struktúrája és logikája”), valamint a könyv végén található és a bourdieui fogalmi háló felfejtését segítő írása („Hogyan olvassuk Bourdieut? Két lehetőség”), amelyben két lehetséges megközelítési módot javasol (a *genetikus megközelítés* a főbb fogalmak kialakulására, az *analitikus elemzési mód* pedig azok tartalmára és használatára összpontosít), mind arra utalnak, hogy még ha eredetileg interjúszövegről van is szó, komplexitása okán felelőtlenség lett volna azt kellő előkészítés és levezetés nélkül közreadni. Így lehetséges az, hogy a megjelenés tulajdonképpen aprópóját adó interjú önmagában a kötet terjedelmének csak mintegy felét teszi ki.

Harmadszor, a könyv, melyet az olvasó a kezében tart, a lehető legátfogóbban tárgyalja Bourdieu pályáját és tudományos gondolkodását – még ha érdemes is figyelembe vennünk, hogy azt (Wacquant utólagosan beszúrt lábjegyzeteitől eltekintve) csak 1992-ig követi nyomon, és bár számos utalást tartalmaz többek között a majd csak egy évvel később megjelenő *La misère du monde*-ra (A világ nyomorúsága), az 1997-ben megjelentetett *Méditations pascaliennes*-re (Pascali elmélkedések) vagy az 1998-ban könyv formájában közreadott *Domination masculine*-re (Férfiuralom), mégis szervesen nagyjából az 1989-ben kiadott, vagyis a beszélgetés idején frissen megjelent *Homo academicus*-ig tekinti át a pályáit. És noha Bourdieu életének utolsó, 1992 és 2002 közé eső évtizede semmiképpen sem tekinthető tudományos értelemben érdektelennek vagy terméketlennek, azok a témák, amelyek ebben az utolsó periódusban foglalkoztatták, nagyrészt már korábban is az életmű szerves részét képezték, és azt a két fő művét, amelyek a neves Collège de France-ban katedrához juttatták, már az interjú rögzítése előtt nagyjából egy évtizeddel közreadta: a *La Distinction*-t (Az elkülönbözödés) 1979-ben, majd a *Le Sens pratique*-ot (A gyakorlati érzék) 1980-ban.

És ezzel el is érkeztünk a negyedik szemponthoz, amely miatt a *Meghívás...-t* szükségszerűen a bourdieui életműbe belépést engedő kapunak tekinthetjük, ez pedig a magyar fordítások erősen sporadikus jellege és változó minősége. Vég nélkül lehetne sorolni a kulcsfontosságú, magyarul mégsem olvasható Bourdieu-írásokat, de talán mindennél beszédesebb, hogy az elmúlt bő négy évtized során az imént említett két *opus magnum* egyikének sem készült el a magyar fordítása – és a hazai könyvkiadás, könyvpiac, olvasási hajlandóság vagy fizetőképes kereslet jelenlegi helyzetét figyelembe véve a közeljövőben erre nem is igen lehet számítani.

Hogy ezt a sajnálatos hiányt nem érdemes általában a honi szociológia vagy könyvkiadás helyzetével magyarázni, mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a Bourdieu fontosságához mérhető szociológusok, filozófusok esetében az összkép jóval kedvezőbb: természetesen Magyarország társadalomtörténete bőven szolgáltat magyarázatot arra, hogy Marx legtöbb fontos műve miért olvasható magyarul is², de a Durkheim (*Az öngyilkosság; A társadalmi munkamegosztásról*), Weber (*A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme; Gazdaság és társadalom*), Foucault (*Felügyelet és büntetés; A tudás archeológiája; A szexualitás története I–IV.*), Habermas (*A kommunikatív cselekvés elmélete*), Simmel (*A pénz filozófiája*) vagy Peter L. Berger és Thomas Luckmann (*A valóság társadalmi felépítése; A kapitalista forradalom*) iránt érdeklődők sem maradnak fontos, mára már klasszikussá érett magyar nyelvű kiadványok nélkül, még ha azok olykor töredékesek is.

Nem elvitatva a társadalomtudományok egyéb klasszikus szerzőinek fordításával járó nehézségeket, Bourdieut fordítani valóban nehéz és lassú folyamat, röviden: embert próbáló munka. Az idő előrehaladtával az általa használt fogalmi háló olyannyira szorosra fonódott, hogy visszatérően használt terminusait lehetetlen a többi figyelembevétel nélkül megérteni, a fogalmak hátterében pedig hol jobban, hol kevésbé kifejtett, de *határozott lét- és megismerésméleti, antropológiai, módszertani vagy morális alapelvek húzódnak meg*. Ez az oka annak, hogy cselekvés helyett *szinte mindig* gyakorlatokról (így cselekvésmélet helyett praxeológiáról vagy a gyakorlat elméletéről), cselekvő helyett ágensről, szokás helyett habitusról, illúzió helyett *illúzióról* stb. fogunk nála olvasni. A helyzetet csak bonyolítja, hogy a terminusok, azok valódi és nemritkán kontextusról kontextusra változó jelentésárnyalatai leginkább a *modus operandi*-ban, nem pedig az *opus operatum*-ban, vagyis nem annyira a végeredményben, mint inkább a szerző empirikus kutatásainak folyamatában, ezek leírásában és *in situ* reflexióiban bontakoznak ki, és csak ritkán képezik pedagógiai szándékú elkülönült kifejtés tárgyát. Ez a tény is összevág Bourdieu ama meggyőződésével, miszerint a fogalmak és a módszertan kiválasztását mindig a gyakorlati kutatásnak kell orientálnia.

² Érdekeség, hogy a magyar társadalomtudományos életben Bourdieu szerepének és súlyának növekedésével nagyjából párhuzamosan csökkent Marx idézettsége, legalábbis az 1970-es évektől a 2000-es évekig mindenképpen, míg ugyanezen időszak alatt Bourdieu egykori mentorának, Raymond Aronnak a hivatkozási számokban kimutatható népszerűsége leginkább stagnál (Fáber, 2021).

Ami a magyar fordítások tulajdonképpeni helyzetének rövid áttekintését illeti, hogy rögtön egy Bourdieu-parafrázissal kezdjünk, Bourdieu egyszerre a legjobban és a legkevésbé ismert szociológus Magyarországon, ennek oka pedig recepciójának szélsőséges ellentmondásosságában keresendő, amely abból adódik, hogy népszerűsége jóval felülmúlja munkáinak valós ismeretét: egyrészt – mindenekelőtt a tőke különböző megjelenési formáira vonatkozó elgondolásainak köszönhetően – elkerülhetetlen szereplőjévé vált az egyetemi szociológiakurzusoknak és az értelmiségi okfejtéseknek, visszatérő tárgya és hivatkozási alapja a szociológiai közbeszédnek, mégis kevesen vállalkoznak arra, hogy az olvasót valóban komoly kihívások elé állító írásaival közelebbi ismeretséget kössenek, ezt ugyanis magas szintű idegennyelv-tudás nélkül aligha tehetnék meg.

Ennek ellenére itthon is készültek olyan kutatások és írások, amelyek ténylegesen is használják a bourdieu-i elméleti keretet, egyenesen annak szellemében születtek, vagy azt kritikai elemzés alá vonják:

Bourdieu munkásságának magyarországi bevezetésében elvülhetetlen érdemei vannak a Ferge Zsuzsa és Léderer Pál által 1978-ban közreadott válogatáskötetnek (Bourdieu, 1978) és a beválogatott írások fordítóinak, Ádám Péternek és ugyancsak magának Ferge Zsuzsának és Léderer Pálnak, a kötet ugyanis a korabeli körülményekhez képest széles körű betekintést nyújt az ekkoriban leginkább oktatásszociológusként és „a társadalmi viszonyok újratermelődésével” foglalkozó szakemberként ismert Bourdieu érdeklődési területeibe: a kötetben szereplő írások láthatóvá teszik, hogyan működik a szimbolikus tőke, milyen mechanizmusokon keresztül megy végbe a tőkeátadás és a társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése, valamint hogy Bourdieu miképpen gondolja el a társadalmi osztályokat.

Az 1978-as kiadáshoz írt *Utószó*ban Ferge pontos képet vázol fel Bourdieu-ról, legfeljebb annyi róható fel nem is annyira a szerzőnek, inkább csak a kornak, hogy a pozitív marxi hatás hangsúlyosabb szerepet kap benne a valóságnál, főleg ahhoz képest, hogy a bourdieu-i tőke- és osztályelmélet is nagyrészt ezek marxi megfelelőinek a radikális kritikájából indul ki, miközben számos értelmező rámutat a durkheimi vagy a weberi örökség legalább ennyire hangsúlyos szerepére.

Ezt követően a bourdieu-i paradigma mély gyökeret ereszt a magyar szociológiában, amit a Bourdieu által ihletett tanulmányok szinte végtelen sora bizonyít (ezek rövid áttekintését lásd in Fáber 2021), ahogyan a Bourdieu-vel foglalkozó közelmúltbeli *könyvek* is: én magam (Fáber 2018) Bour-

dieu közéleti szerepvállalását vizsgáltam tudományos munkássága tükrében, Havas Ádám (2022) a magyar jazzszcénát elemezte bourdieu-i szellemben és fogalmi keretben, míg Hadas Miklós (2022) a bourdieu-i habitusfogalom kritikai újraértelmezésére vállalkozott. (Nem mellékes adalék az ellentmondásos magyar recepció szempontjából, hogy Havas és Hadas könyve egyelőre csak angol nyelven jelent meg, mindkettő a Routledge könyvkiadó gondozásában.)

A *Meghívás...* azon ritka kötetek egyike, amelyekben Bourdieu – szokás szerint vonakodva a kínálkozó lehetőségtől – élőbeszédszerűen fejt ki szociológiájának lényegét. A *Questions de sociologie* (Szociológiai kérdések, 1980) és a *Choses dites* (Kimondott dolgok, 1987) mellett a harmadik és egyben utolsó ilyen kísérletről van itt szó. Nem mellékes körülmény ugyanakkor, hogy mindhárom kötet a 80-as években jelent meg és/vagy a 80-as években közreadott szövegekre épül. Ez ugyanis Bourdieu *tudományos érettségének időszaka*, amikor kellő szimbolikus tőke birtokában már szóbeli formában is reflektálhat saját korábbi munkásságára anélkül, hogy a rendkívül aprólékos írásbeli kifejtési mód mellőzésével vagy a szemléltetés céljából felhozott, de jellegükből adódóan sosem kellőképpen árnyalt példákkal a túlzott leegyszerűsítést és az ezzel esetlegesen járó bírálatokat kockáztatná.

Ami a magyar nyelvű kötetet illeti, melyet az olvasó a kezében tart, a fordítás kiindulási alapját természetesen a 2014-ben közreadott átdolgozott, kibővített francia nyelvű kiadás képezte, annál is inkább, mivel olyan szövegeket is tartalmaz, amelyek az 1992-es angol kiadásban még értelemszerűen nem szerepelhettek (ezeket az imént már említettük: az új kiadáshoz Wacquant által írt előszó, a 2001-es dél-amerikai kiadáshoz készült előszó, illetve ugyancsak Loïc Wacquant útmutatása arra vonatkozólag, hogy „hogyan olvassuk Bourdieu-t”). Ennek ellenére a fordítási munka közben hiba lett volna időről időre nem belepillantani az angol fordításba, és azt a bonyolultabb mondatok megoldásához nem segítségül hívni. És bár az angol és a francia nyelv közös indoeurópai gyökerei sokat segítenek abban, hogy az olykor kifejtetlen, utalásszerű mondatok egyik nyelvről a másikra átfordítva sem tűnnek a kelletnél szokatlanabbnak, helyenként az angol szövegen is érződik, hogy „birkózik” a sajátos bourdieu-i észjárással és a komplex megfogalmazásokkal. Ebből a szempontból a magyar fordító még nehezebb

helyzetben van, hiszen a többértelmű szavakat csak a legtrikább esetben tudja annak ugyancsak többértelmű megfelelőjével visszaadni.

Hogy csak a kötet címére utaljunk: az *Invitation* szó eleve két jelentésárnyalatot hordoz magában, amennyiben egyszerre jelenthet felhívást és meghívást is, attól függően, hogy melyiknek kívánunk hangsúlyt adni. Fordíthatjuk felhívásnak, ezzel kiemelhetjük a feltételezett utalást Carl Maria von Weber *Felhívás keringőre* című művére (angolul: *Invitation to the Dance*, franciául: *Invitation à la valse*), de gondolhatjuk azt is, hogy a szerzők inkább egyfajta baráti meghívót nyújtanak át az olvasónak a reflexív szociológia közös tanulmányozására, a címmel pedig a szerzők – az előszóban egyébként Wacquant explicit formában is – Peter Berger magyarra le nem fordított *Invitation to Sociology* (Meghívás szociológiára, 1963) című könyvére utalnak vissza, ekkor pedig értelemszerűen meghívásnak is fordíthatjuk a terminust –, ahogyan az végül a magyar címben is megjelenik. Az angol és a francia nyelv fordítási viszonylatában természetesen nem kell efféle dilemmákkal időt tölteni, hiszen a két nyelvben közös 'invitation' (angolul kiejtve: INVITEJ(ə)n, franciául: È.vi.ta.sjő) szó ezt a fordítói és értelmezési dilemmát jótékonyan homályban hagyja.

A könyv mindkét hiteles – legalább Loïc Wacquant által jóváhagyott –, korábbi angol és átdolgozott, kibővített francia változatának időnkénti összevetése arra is alkalmat adott, hogy hozzávetőlegesen megállapíthassuk, a szöveg olykor szükséges értelmező fordításában mekkora mozgástere lehet a magyar fordítónak. Azt a célt tartottuk ugyanis szem előtt, hogy a magyar kiadás híven kövesse a francia kiadás tartalmát, nyelvileg mégse hasson túlságosan idegenül. Hogy mennyire sikerült ez az egyensúlyozás a traduktológiában ismert két ellentétes felfogás, vagyis a *sourcier* (kb. honosító, a forrásszöveg minél pontosabb fordítása) és a *cibliste* (kb. idegenítő, a célnyelvi szöveg gördülékenységét és érthetőségét szem előtt tartó megközelítés) között (lásd: Ladmiral, 2014), ezt majd csak az utókor ítélni meg.

Végül adja magát a kérdés, hogy vajon ez a kötet, tágabb perspektívában pedig Pierre Bourdieu szociológiai és társadalomfelfogása milyen tanulságokkal szolgálhat a vitathatatlanul válságban lévő magyar és globális szociológia (lásd Havas–Fáber, 2020; Szelényi, 2016) számára.

Tanulság lehet, hogy – Gaston Bachelard szavaival élve – „csak a rejtett dolgoknak van tudományuk”, vagyis a reflektálatlan közvélekedések hangzatos tudományos kifejezésekbe öltöztetése önmagában még nem tekinthető szociológiának; hogy a társadalmi jelenségek, gyakorlatok, csoportok min-

denekelőtt nem önmagukban, hanem a többi jelenséghez, gyakorlathoz, csoporthoz fűződő viszonyukban érdekesek;³ hogy a szociológia – ebből adódóan – már eleve politikai tevékenység abban az értelemben, hogy a rejtett dolgok, a gyakran önkényesen kialakított és fenntartott aszimmetrikus társadalmi-hatalmi viszonyok feltárása az uralkodó csoportoknak kevésbé áll érdekükben, mint az alávettetteknek, így a szociológia feltáró tevékenysége át is rendezheti a társadalmi viszonyokat; hogy a strukturális elemzés segítségével megállapítható, hogy meddig hatnak az ember viselkedésére a külső kényszerek, és hol húzódnak a cselekvési szabadság pozitív és negatív határai; de mindenekelőtt, hogy valóban tudományos tevékenység leginkább csak akkor lehetséges, ha a tudományos mező képes autonóm módon (politikai, gazdasági és egyéb kényszerektől függetlenül) működni, vagyis amennyiben a tudományos viták és a tudományos teljesítmények megítélését, a díjak odaítélését, a rekrutáció és az előmenetel folyamatát vagy a – gyakran szűkös – források elosztását kizárólag tudományos szempontok vezérlik, és a tudományos intézményrendszer is ezt a működési módot segíti elő.

A tudományos tevékenység *valódi aktora* ugyanis nem a tudós, hanem az autonóm módon működő tudományos mező, amely képes a gyakran magunknak sem bevallott késztetéseket, motivációkat, indulatokat tudományos erőfeszítésekkel és eredményekkel alakítani. Paradox módon a tudós akkor lép elő – jobb híján – fontos aktorrá, amikor a tudományos mező működése a tudomány logikájától idegen megfontolások hatása alá kerül, vagyis heteronóm módon kezd el működni, az érvényesülést egyéni túlélési stratégiák irányítják, a siker, a pénz vagy a hatalom pedig öncéllá válik anélkül, hogy az ezekre való törekvés szükségszerűen előmozdítaná a tudományos megismerést.

Berger, Peter (1963): *Invitation to sociology. A Humanistic Perspective*. New York: Doubleday.

Bourdieu, Pierre (1978): *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat.

Bourdieu, Pierre (1979): *Le Sens pratique*. Párizs: Minuit.

Bourdieu, Pierre (1980): *La Distinction*. Párizs: Minuit.

³ „A szociológia emberekkel foglalkozik, munkája középpontjában kölcsönös függéseik állnak.” (Elias, 1999: 101.)

- Bourdieu, Pierre (1981): *Questions de sociologie*. Párizs: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Choses dites*. Párizs: Minuit.
- Elias, Norbert (1999): *A szociológia lényege*. Budapest: Napvilág.
- Fáber Ágoston (2018): *Pierre Bourdieu: elmélet és politika*. Budapest: Napvilág.
- Fáber, Ágoston (2021): Bourdieu in Hungary. Reception and uses of Bourdieu's key concepts in Hungarian sociology. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, 1 (95), 1–17.
- Hadas, Miklós (2022): *Outlines of a Theory of Plural Habitus: Bourdieu Revisited*. New York: Routledge.
- Havas, Ádám (2022): *The Genesis and Structure of the Hungarian Jazz Diaspora*. New York: Routledge.
- Havas Ádám – Fáber Ágoston (2020): A heteronóm akadémia felemelkedése az EU peremvidékein, *Replika*, 115–116. sz. 131–140.
- Ladmiral, Jean-René (2014): *Sourcier ou cibliste*. Párizs: Les Belles Lettres.
- Szelényi Iván (2016): A szociológia hármass válsága. *Socio.hu Társadalomtudományi Szemle*, 6 (1), 118–126.
- Pierre Bourdieu kereskedelmi forgalomban
könyvként megjelent művei magyarul
- A művészet szabályai: az irodalmi mező genezise és struktúrája*. Budapest: Budapesti Kommunikációs és Üzleti Főiskola, 2013. Fordította: Seregi Tamás.
- A gyakorlat elméletének vázlata. Három kábil etnológiai tanulmány*. Budapest: Napvilág Kiadó, 2009. Fordította: Gelléri Gábor, Sebes Anna, Berényi Gábor.
- A tudomány tudománya és a reflexivitás: a Collège de France 2000–2001. évi előadás-sorozata*. Budapest: Gondolat, 2005. Fordította: Házas Nikolett, Simon Vanda.
- A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest: Napvilág, 2002. Fordította: Berkovits Balázs.
- Előadások a televízióról*. Budapest: Osiris, 2001. Fordította: Erőss Gábor.
- Férőfuralom*. Budapest: Napvilág, 2000. Fordította: N. Kiss Zsuzsa.
- Martin Heidegger politikai ontológiája*. Budapest: Jósözeveg, 1998. Fordította: Szalay Tímea.

- Bourdieu írásainak bibliográfiája
- Az alábbi listában Bourdieu-nek kizárólag azon munkái szerepelnek, amelyekre a jelen könyvben hivatkozás mutat, mégpedig időrendben, az eredeti megjelenés idejének és nyelvének figyelembevételével. Hogy megkönnyítsük az olvasó dolgát, a könyvben az írások esetleges másodközlését is jelezzük, fontos azonban megjegyeznünk, hogy Bourdieu életében az újraközlések gyakran átdolgozott szövegeket jelentettek (nemritkán olyan jelentős mértékben újraírta őket, hogy új szövegekként tekinthetünk rájuk). Ebben nagy segítségünkre volt Yvette Delsaut és Marie-Christine Rivière *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu* (Pierre Bourdieu írásainak bibliográfiája, 2009, frissítve 2014-ben, megjelenés alatt online formában, Párizs, *Raisons d'Agir* kiadó) című kiadványa, amely a franciától eltérő nyelven megjelent írásokat is tartalmazza.

1958.

Sociologie de l'Algérie, Párizs, PUF [új kiadás: 2001].

1959

a „Le choc des civilisations”. In *Le Sous-développement en Algérie*. Alger, Secrétariat social, 1959, 52–64, [Új kiadás: 2008: 59–73.]

b „La logique interne de la civilisation algérienne traditionnelle”. In *Le Sous-développement en Algérie*, Alger, Secrétariat social, 1959, 40–51. [Új kiadás: 2008: 99–111.]

1960

„Guerre et mutation sociale en Algérie”, *Études méditerranéennes*, 7, tavasz: 25–37, [Új kiadás: 2008: 139–150.]

1961

„Révolution dans la révolution”, *Esprit*, n° 1: 27–40. [Új kiadás: 2008: 125–134.]

1962

- a „Célibat et condition paysanne”. *Études rurales*, n° 5-6: 32-136. [Rövidített változatban megjelent: 2002a: 15-165.]
- b „La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien. Prolétariat et système colonial”. *Sociologie du travail*, n° 4: 313-331. [Új kiadás: 2008: 213-236.]
- c „Les relations entre les sexes dans la société paysanne”. *Les Temps modernes*, n° 195: 307-331.
- d „Les sous-prolétaires algériens”. *Les Temps modernes*, n° 199: 1030-1051. [Új kiadás: 2008: 193-212.]

1963

- „La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique”. *Sociologie du travail*, n° 1: 24-44. [Új kiadás: 2008: 75-98.]
- DARBEL Alain, RIVET Jean-Pierre és SEIBEL Claude közreműködésével: *Travail et travailleurs en Algérie*. Párizs, La Haye, Mouton.
- PASSERON Jean-Claude közreműködésével, „Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues”. *Les Temps Modernes*, n° 211: 998-1021.

1964

- PASSERON Jean-Claude közreműködésével: *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*. Párizs, Minuit, „Le sens pratique”.
- SAYAD Abdelmalek közreműködésével: *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Párizs, Minuit, „Les grands documents”.

1965

- „The sentiment of honour in Kabyle society”. In J. G. PERISTIANY: *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. London, Weidenfeld & Nicholson, 1965. 191-241. [Francia változat: 1972c.]
- BOLTANSKI Luc, CASTEL Robert és CHAMBOREDON Jean-Claude közreműködésével: *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Párizs, Minuit, „Le sens pratique”.
- BOURDIEU Marie-Claire közreműködésével, „Le paysan et la photographie”, *Revue française de sociologie*, vol. 6, n° 2: 164-174.
- PASSERON Jean-Claude és SAINT MARTIN Monique DE közreműködésével, *Rapport pédagogique et communication*, Párizs, La Haye, Mouton.

1966

- a „Champ intellectuel et projet créateur”. *Les Temps modernes*, numéro spécial „Problèmes du structuralisme”, n° 246: 865-906.
- b „L'école conservatrice, les inégalités devant l'école et devant la culture”. *Revue française de sociologie*, vol. 7, n° 3: 325-347.
- c „Condition de classe et position de classe”. *Archives européennes de sociologie*, vol. 7, n° 2: 201-223.
- DARBEL Alain és SCHNAPPER Dominique közreműködésével: *L'Amour de l'art. Les musées d'art et leur public*. Párizs, Minuit, „Le sens pratique”.
- DARBEL Alain közreműködésével: „La fin d'un malthusianisme”. In DARRAS (szerk.): *Le Partage des bénéfices. Expansion et inégalités en France*. Párizs, Minuit, „Le sens pratique”: 135-154.

1967

- a Utószó. In PANOFKY Erwin: *Architecture gothique et pensée scolastique*. Francia nyelvre fordította: P. Bourdieu. Párizs, Minuit, „Le sens pratique”. 137-167. (Magyarul: *Gótikus építészet és iskolai gondolkodás*. Budapest, Corvina, 1968.)
- b „Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée”. *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 19, n° 3: 367-388.
- PASSERON Jean-Claude közreműködésével, „Sociology and philosophy in France since 1945: death and resurrection of a philosophy without subject”. *Social Research*, vol. 34, n° 1: 162-212.

1968

- a „Éléments d'une théorie sociologique de la perception artistique”. *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 20, n° 4: 640-664.
- b „Structuralism and theory of sociological knowledge”. *Social Research*, vol. 35, n° 4: 681-706.
- CHAMBOREDON Jean-Claude és PASSERON Jean-Claude közreműködésével: *Le Métier de sociologue. Préliminaires épistémologiques*. Párizs, La Haye, Mouton. [Javított kiadás: 1973.]

1970

- b „La maison kabyle ou le monde renversé”. In J. POUILLON – P. MARANDA (szerk.): *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*. Párizs, La Haye, Mouton, 739-770. [Új megjelenés in 1972a: 61-82.]

- HAHN Otto közreműködésével: „La théorie”. *VH 101*, vol. 2. 12–21.
- PASSERON Jean-Claude közreműködésével: *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Párizs, Minuit, „Le sens pratique”.
- SAINT MARTIN Monique DE közreműködésével: „L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement français”. *Annales ESC*, vol. 25, n° 1. 147–175.

1971

- a „Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe”. *Scolies*, n° 1. 7–26.
- b „Disposition esthétique et compétence artistique”. *Les Temps modernes*, n° 295. 1345–1378.
- c „Genèse et structure du champ religieux”. *Revue française de sociologie*, vol. 12, n° 3. 295–334.
- d „Le marché des biens symboliques”. *L'Année sociologique*, n° 22. 49–126.
- e „Reproduction culturelle et reproduction sociale”. *Information sur les sciences sociales*, vol. 10, n° 2. 45–99.
- f „Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”. *Archives européennes de sociologie*, vol. 12, n° 1. 3–21.

1972

- a *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Droz. [Új kiadás: Párizs, Seuil, „Points-Essais”, 2000.] (Magyarul: *A gyakorlat elméletének vázlata. Három Kabil etnológiai tanulmány*. Budapest, Napvilág, 2009.)
- b „Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction”. *Annales ESC*, n° 4–5. 1105–1127. [Új kiadás: 2002a: 167–210.]
- c „Les doxosophes”. *Minuit*, n° 1, 26–45.

1973

- a „The three forms of theoretical knowledge”. *Social Science Information*, n° 12. 53–80.
- b „L'opinion publique n'existe pas”. *Les Temps modernes*, vol. 29, n° 318. 1292–1309. [Új megjelenés: 1980b: 222–235.] (Magyarul: A közvélemény nem létezik. *Szociológiai Figyelő*, 1997. december.)

BOLTANSKI Luc és SAINT MARTIN Monique DE közreműködésével: „Les stratégies de reconversion. Les classes sociales et les systèmes d'enseignement”. *Information sur les sciences sociales*, vol. 13, n° 5. 61–113.

1974

- a „Avenir de classe et causalité du probable”. *Revue française de sociologie*, vol. 15, n° 1. 3–42.
- b „Les fractions de la classe dominante et les modes d'appropriation des œuvres d'art”. *Information sur les sciences sociales*, vol. 13, n° 3. 7–32.

1975

- a „Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1. 4–6.
- b „La critique du discours lettré”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5–6. 4–8.
- c „L'invention de la vie d'artiste”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2. 67–94.
- d „L'ontologie politique de Martin Heidegger”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 54. 109–156.
- e „La lecture de Marx: quelques remarques critiques à propos de »Quelques remarques à propos de Lire le Capital«”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5–6. 65–79.
- f „Le langage autorisé: note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5–6. 183–190. [Új megjelenés in 2001a [1991]: 159–173.]

BOLTANSKI Luc közreműködésével:

- a „Le fétichisme de la langue”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 4. 2–32.
- b „Le titre et le poste. Rapports entre le système de production et le système de reproduction”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2. 95–107.

CASANOVA Antoine és SIMON Michel közreműködésével: „Les intellectuels dans le champ de la lutte des classes”. *La Nouvelle Critique*, n° 87. 20–26.

DELSAUT Yvette közreműködésével: „Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1. 7–36.

SAINT MARTIN Monique DE közreműködésével: „Les catégories de l'entendement professoral”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 3. 68–93.

1976

- a „Le champ scientifique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2–3: 88–104. (Magyarul: A tudományos mező. *Replika*, 67, 2009, 11–36.)
- b „Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie”. In *Le Mal de voir*. Párizs, UGE 10/18: 416–427. (Részleges újraközlés in 1980b: 79–85.)
- c „Le sens pratique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1: 43–86.
- d „Les modes de domination”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2–3. 122–132.

1977

- a Algérie 60. *Structures économiques et structures temporelles*. Párizs, Minuit, „Les grands documents”.
- b „La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 13: 3–43.
- c „Remarques provisoires sur la perception sociale du corps”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 14: 51–54.
- d „L'économie des échanges linguistiques”. *Langue française*, n° 34: 17–34.
- e „Sur le pouvoir symbolique”. *Annales ESC*, n° 3: 405–411. [Új kiadás in 2001a: 200–211.]
- f „La paysannerie, une classe-objet”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 17–18: 2–5.

1978

- a „Classement, déclassement, reclassement”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 24: 2–22.
- b „Sur l'objectivation participante. Réponse à quelques objections”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 23: 67–69.
- c „Capital symbolique et classes sociales”. *L'Arc*, n° 72: 13–19.
- d „Sport and social Class”. *Social Science Information*, vol. 17, n° 6: 119–840.
- SAINT MARTIN Monique DE közreműködésével: „Le patronat”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 20–21: 3–82.

1979

- a *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Párizs, Minuit, „Le sens pratique”. [Új kiadás előszóval: 1982.]
- b „Les trois états du capital culturel”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 30: 3–6.

1980

- a *Le Sens pratique*. Párizs, Minuit, „Le sens pratique”.
- b *Questions de sociologie*. Párizs, Minuit.
- c „Les intellectuels sont-ils hors-jeu?” In 1980b: 61–66.
- d „Comment libérer les intellectuels libres?” In 1980b: 67–78.
- e „La jeunesse n'est qu'un mot”. In 1980b: 143–154.
- f „Comment peut-on être sportif?” In 1980b: 173–195. [Korábbi megjelenés: 1978c.]
- g „Mais qui a créé les »créateurs«?” In 1980b: 207–221.

- h „Le capital social. Notes provisoires”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 31: 2–3.
- i „Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 32–33: 3–14.
- j „Le Nord et le Midi. Contribution à une analyse de l'effet Montesquieu”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35: 21–25. [Új megjelenés in 2001a [1991]: 331–342.]
- k „L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35: 63–72. [Új megjelenés in 2001a [1991]: 281–292.]
- l „Sartre”. *London Review of Books*, vol. 2, n° 20: 11–12.
- P. és M. CENTLIVRES közreműködésével: „Et si on parlait de l'Afghanistan?” *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 34: 3–16.
- SHOLEM Gershom és BOLLACK Jean közreműködésével: „L'identité juive”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35: 3–19.

1981

- a Előszó. In P. F. LAZARSFELD – M. JAHODA – H. ZEISEL: *Les Chômeurs de Marienthal*. Párizs, Minuit, „Les grands documents”. 7–12.
- b „Men and machines”. In K. KNORR-CETINA – A. CICOUREL (szerk.): *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*. London, Routledge. 304–317.
- c „Épreuve scolaire et consécration sociale. Les classes préparatoires aux grandes écoles”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 39: 3–70.
- d „La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 36–37: 3–24. [Új megjelenés in 2001a [1991]: 213–258.]
- e „Retrouver la tradition libertaire de la gauche”. (Beszélgetés R. PIERRE és D. ERIBON részvételével Lengyelországról.) *Libération*, december 23. 8–9.
- f „Décrire et prescrire. Note sur les conditions de possibilité des limites de l'efficacité politique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 38: 69–73. [Új megjelenés in 2001a [1991]: 187–198.]

1982

- a *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Párizs, Fayard.
- b *Leçon sur la leçon*. Párizs, Minuit.
- c „Goffman, le découvreur de l'infiniment petit”. *Le Monde*, december 4. 1. és 30.

d „Les rites comme actes d'institution”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43. 58–63. [Új megjelenés in 2001a [1991]: 175–186.]

SAINT MARTIN Monique DE közreműködésével: „La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 44–45. 2–53.

1983

a „Vous avez dit »populaire«?” *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 46. 98–105.

b „Les sciences sociales et la philosophie”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47–48. 45–52.

c „Sartre, l'invention de l'intellectuel total”. *Libération*, március 31. 20–21.

d „The field of cultural production, or the economic world reversed”. *Poetics*, vol. 12, n° 4–5. 311–356.

e „The philosophical establishment”. In A. MONTEFIORE (szerk.): *Philosophy in France Today*. Cambridge, Cambridge University Press: 1–8.

1984

a *Homo academicus*. Párizs, Minuit, „Le sens pratique”. [Új kiadás utószóval: 1992.]

b „Espace social et genèse des »classes«”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52–53. 3–12. [Új kiadás in 2001a: 293–323.]

c „La délégation et le fétichisme politique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52–53. 49–55. [Új megjelenés in 1987a: 259–279.]

d Előszó. In A. BOSCHETTI: *L'Impresa intellettuale. Sartre e Les Temps modernes*. Bari, Dedalo. 5–6.

e „Université: les rois sont nus”. (Beszélgetés D. ERIBON közreműködésével.) *Le Nouvel Observateur*, november 2–8. 86–90.

f „Réponse aux économistes”. *Économies et sociétés*, n° 18. 23–32.

1985

a „Les intellectuels et les pouvoirs”. In R. BADINTER: *Michel Foucault, une histoire de la vérité*. Párizs, Syros. 93–94.

b „Existe-t-il une littérature belge? Limites d'un champ et frontières politiques”. *Études de lettres*, n° 4. 3–6.

c „De la règle aux stratégies”. (Beszélgetés P. LAMAISSON közreműködésével.) *Terrains*, március 4. 93–100. [Új kiadás in 1987a: 75–93.]

d „The genesis of the concepts of habitus and field”. *Sociocriticism*, vol. 11, n° 2. 11–24.

e „A free thinker: do not ask me who I am”. *Paragraph*, n° 5. 80–87.

f „Remarques à propos de la valeur scientifique et des effets politiques des enquêtes d'opinion”. *Pouvoirs*, n° 33. 131–139.

BENSA Alban közreműködésével: „Quand les Canaques prennent la parole”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 56. március, 69–83.

CHARTIER Roger és DARNTON Robert közreműködésével: „Dialogue à propos de l'histoire culturelle”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 59. 86–93.

SCHWIBS Bernd közreműködésével: „Vernunft ist eine historische Errungenschaft, wie die Sozialversicherung”. *Neue Sammlung*, n° 3. 376–394.

1986

a „La science et l'actualité”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 61. 2–3.

b „L'illusion biographique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62–63. 69–72. [Új megjelenés in 1994a: 81–89.]

c „La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 64. 3–19.

d „Habitus, code et codification”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 64. 40–44.

e „Nécessiter”. *Cahier de l'Herne*, „Francis Ponge”, június, 434–437.

f „D'abord défendre les intellectuels”. (Beszélgetés D. ERIBON részvételével.) *Le Nouvel Observateur*, szeptember 12–18. 82.

g „The forms of capital”. In J. G. RICHARDSON (szerk.): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Westport (Connecticut), Greenwood Press. 241–258. (Eredeti megjelenés: „Ökonomisches Kapital, Kulturelles Kapital, Soziales Kapital”. *Soziale Welt*, n° 2, 1983: 183–198.)

HONNETH Axel, KOCYBA Hermann és SCHWIBS Bernd közreműködésével: „The struggle for symbolic order: an interview with Pierre Bourdieu”. *Theory, Culture & Society*, n° 3. 1986: 35–51.

1987

a *Choses dites*. Párizs, Minuit, „Le sens pratique”.

b „La dissolution du religieux”. 1987a: 117–123.

c „Espace social et pouvoir symbolique”. 1987a: 147–166.

d „Programme pour une sociologie du sport”. 1987a: 203–216.

e „Variations et invariants. Éléments pour une histoire structurale du champ des grandes écoles”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 70. 3–30.

f „L'assassinat de Maurice Halbwachs”. *La Liberté de l'esprit*, n° 16. 161–170.

- g „L'institutionnalisation de l'anomie”. *Cahiers du Musée national d'art moderne*, n° 19–20. 6–19.
- h „Für eine Realpolitik der Vernunft”. In S. MÜLLER-ROLLI (szerk.): *Das Bildungswesen der Zukunft*. Stuttgart, Ernst Klett. 229–234.
- i „Legitimation and structured interests in Weber's Sociology of religion”. In S. WHIMSTER – S. LASH (szerk.): *Max Weber, Rationality and Modernity*. London, Allen & Unwin. 119–136.
- j „Revolt of the spirit”. *New Socialist*, n° 46. 9–11.
- k „What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups”. *Berkeley Journal of Sociology*, n° 32. 1–17.
- l „The historical genesis of a pure aesthetic”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 66. „Analytic of Aesthetics” című különszám: 254–266. (Francia változat: „Genèse historique d'une esthétique pure”, *Les Cahiers du Musée national d'art moderne*, n° 27, 1989. 95–106.)
- m „La révolution impressionniste”, *Noröft*, n° 303. 2–18.
- n SAINT MARTIN Monique DE közreműködésével: „Agrégation et ségrégation. Le champ des grandes écoles et le champ du pouvoir”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 69. 2–50.
- Et al., „Éléments d'une analyse du marché de la maison individuelle”. Párizs, Centre de sociologie européenne, fénymásolat. [Részleges újraközlés in 2000a.]
- 1988**
- a *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*. Párizs, Minuit, „Le sens pratique”. (Magyarul: *Martin Heidegger politikai ontológiája*. Budapest, József, 1999.)
- b „Penser la politique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 71–72. 2–3.
- c Előszó. In B. MAZON: *Aux origines de l'École des hautes études en sciences sociales. Le rôle du mécénat américain (1920–1960)*. Párizs, Cerf. I–V.
- d „La vertu civile”. *Le Monde*, szeptember 16. 1–2.
- e „A long trend of change” (à propos de M. LEWIN, *The Gorbachev Phenomenon: A Historical Interpretation*). *The Times Literary Supplement*, augusztus 12–18. 875–876.
- f „Flaubert's point of view”. *Critical Inquiry*, n° 14. 539–562.
- g „On interest and the relative autonomy of symbolic power: a rejoinder to some objections”. *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*, Chicago, n° 20. 483–492. (Továbbá: in *In Other Words*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. 106–119.)

- h Előszó az angol nyelvű kiadáshoz, *Homo Academicus*. Cambridge, Polity Press, XI–XXVI. [A francia változat in 1984a: 289–307.]
- i „Vive la crise! For heterodoxy in social science”. *Theory and Society*, vol. 17, n° 5. 773–787.
- 1989**
- a *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Párizs, Minuit, „Le sens pratique”.
- b „Genèse historique d'une esthétique pure”. *Cahiers du Musée national d'art moderne*, n° 27. 95–106.
- c „Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique”. *Études rurales*, n° 113–114. 15–36. [Új kiadás in 2002a: 211–259.]
- d „Aspirant philosophe. Un point de vue sur le champ universitaire dans les années 1950”. In C. DESCAMPS: *Les Enjeux philosophiques des années 1950*. Párizs, Éditions du Centre Pompidou. 15–24. [Rövidített változatban: 1997a: 44–53.]
- e „Intérêt et désintéressement”. *Cahiers de recherche de l'Institut de recherches et d'études sociologiques et ethnologiques*, n° 7. [Új megjelenés in 1994a: 147–171.]
- f „How schools help reproduce the social order”. *Currents Contents. Social and Behavioral Science*, vol. 21, n° 8. 16.
- g „Scientific field and scientific thought”. In S. B. ORTNER (szerk.): „Author meets critics: reactions to »Theory in anthropology since the Sixties«”. *Transformations. Comparative Study of Social Transformations. Working Papers*. Ann Arbor, University of Michigan. 84–94.
- h „The corporatism of the universal: the role of intellectuals in the modern world”. *Telos*, n° 81. 99–110. [Rövidebb és átdolgozott változatban in 1992a: 543–557.]
- CHAMPAGNE Patrick közreműködésével: „L'opinion publique”. In Y. AFANASIEV – M. FERRO (szerk.): *50 idées qui ébranlèrent le monde. Dictionnaire de la Glasnost*. Párizs–Moszkva, Payot – Éd. Progress. 204–206.
- CHARTIER Roger közreműködésével: „Gens à histoires, gens sans histoires”. *Politix*, n° 6. 53–60.
- WACQUANT Loïc közreműködésével:
- a „Toward a reflexive sociology: a workshop with Pierre Bourdieu”. *Sociological Theory*, vol. 7, n° 1. 26–63.
- b „For a socio-analysis of intellectuals: on Homo Academicus”, *Berkeley Journal of Sociology*, n° 34. 1–29.

1990

- a „Un signe des temps”. Előszó az *Actes de la recherche en sciences sociales* „L'économie de la maison” című számához, n° 81–82. 2.
- b „Un contrat sous contrainte” (S. BOUHEDJA és C. GIVRY közreműködésével). *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81–82. 34–51.
- c „Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en œuvre des règlements”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81–82. 86–96.
- d „La domination masculine”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 84: 2–31.
- e „Les conditions sociales de la circulation internationale des idées”. *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte / Cahiers d'histoire des littératures romanes*, vol. 14, n° 1–2. 1–10. [Új megjelenés in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 145. 2002: 3–8.]
- f „Animadversiones in Mertonem”. In J. CLARK – C. MODGIL – S. MODGIL (szerk.): *Robert K. Merton: Consensus and Controversy*. London–New York, The Falmer Press. 297–301. [Új megjelenés in 1994a: 91–97.]
- g „The scholastic point of view”. *Cultural Anthropology*, vol. 5, n° 4. 380–391. [Rövidebb és átdolgozott változatban in 1994a: 213–229.]
- h „Principles for reflecting on the curriculum”. *The Curriculum Journal*, vol. 1, n° 3. 307–314.
- BOUHEDJA Salah, CHRISTIN Rosine és GIVRY Claire közreműködésével: „Un placement de père de famille. La maison individuelle: spécificité du produit et logique du champ de production”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81–82. 6–35.
- CHRISTIN Rosine közreműködésével: „La construction du marché. Le champ administratif et la production de la »politique du logement«”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81–82. 65–85.
- SAINT MARTIN Monique DE közreműködésével: „Le sens de la propriété. La genèse sociale des systèmes de préférence”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81–82. 52–64.
- HIROMATSU W. és IMAMURA H. közreműködésével: „Pour une Realpolitik de la raison”. *Gendai Shiso*, március, 182–203.

1991

- a „Introduction à la socioanalyse”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 90. 3–6.
- b „Un analyseur de l'inconscient”. Előszó in A. SAYAD: *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Brüsszel, De Boeck-Universität. 7–9.

- c „Que faire de la sociologie?” (Beszélgetés J. BASS részvételével.) *CFDT aujourd'hui*, n° 100. március, 111–124.
- d „The peculiar history of scientific reason”. *Sociological Forum*, vol. 6, n° 1. 3–26.
- e „On the possibility of a field of World sociology”. In P. BOURDIEU – J. S. COLEMAN (szerk.): *Social Theory for a Changing Society*. Boulder, Westview Press; 373–387.
- f „Inzwischen kenne ich alle Krankheiten der soziologischen Vernunft”. Utószó a *Métier de sociologue* német nyelvű kiadásához (*Soziologie als Beruf*. Berlin – New York, De Gruyter, 269–283.).
- g „First lecture. Social space and symbolic space: introduction to a Japanese reading of Distinction”. *Poetics Today*, vol. 12, n° 4. 627–638. [Új megjelenés in 1994a: 13–31.]
- h „Le champ littéraire”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 89. 3–46.
- i „Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective”. In François CHAZEL – Jacques COMMAILLE (szerk.): *Normes juridiques et régulation sociale*. Párizs, LGDJ. 95–99.
- COLEMAN James S. közreműködésével szerk.: *Social Theory for a Changing Society*. Boulder, Westview Press.
- 1992
- a *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Párizs, Seuil [Új kiadás: „Points Essais”, 1998.]
- b „Le sens de l'État”, *Lignes*, n° 15. 36–44.
- c „Deux impérialismes de l'universel”. In C. FAURÉ – T. BISHOP (szerk.): *L'Amérique des Français*. Párizs, Éd. François Bourin. 149–155.
- d „Pour une internationale des intellectuels”. *Politis*, n° 1. 9–15.
- WACQUANT Loïc közreműködésével: *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, University of Chicago Press. [Részleges francia fordítása: *Réponses. Invitation à l'anthropologie réflexive*. Párizs, Seuil, 1992.]
- 1993
- a *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. New York, Columbia University Press.
- b „Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 96. 49–62. [Új megjelenés in 1994a: 99–133.]
- c „Concluding remarks: for a sociogenetic understanding of intellectual works”. In C. CALHOUN – E. LIPUMA – M. POSTONE (szerk.): *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge, Polity Press: 3–275.

- d „À propos de la famille comme catégorie réalisée”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 100, december, 32–36.
- e „L'impromptu de Bruxelles”. *Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses*, n° 14, 33–48.
- WACQUANT Loïc közreműködésével: „From ruling class to field of power”. *Theory, Culture & Society*, vol. 10, n° 1, 19–44.
- Et al., *La Misère du monde*. Párizs, Seuil. [Új kiadás: „Points Essais”, 1998.]
- 1994**
- a *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Párizs, Seuil. [Új kiadás: „Points Essais”, 1996.]
- b „Stratégies de reproduction et modes de domination”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 105, 3–12.
- c „L'emprise du journalisme”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 101–102, 3–9.
- HAACKE Hans közreműködésével: *Libre-échange*. Párizs, Seuil.
- MAÎTRE Jacques közreműködésével: „Avant-propos dialogué avec Pierre Bourdieu”. In J. MAÎTRE: *L'Autobiographie d'un paranoïaque. L'abbé Berry (1878–1947) et le roman de Billy Introïbo*. Párizs, Anthropos, 5–22.
- 1995**
- a „Apollinaire, automne malade”. *Cahiers d'histoire des littératures romanes (Romanische Zeitschrift für Literaturgeschichte)*, vol. 19, n° 3–4, 330–333.
- b „Extra-ordinaire Baudelaire”. In J. DELABROY – Y. CHARNET (szerk.): *Baudelaire, nouveaux chantiers*. Lille, Presses universitaires du Septentrion, 279–288.
- RAPHAEL Lutz közreműködésével: „Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 106–107, 108–122.
- 1996**
- a *Sur la télévision*. Párizs, Raisons d'Agir Éditions. (Magyarul: *Előadások a televízióról*. Budapest, Osiris, 2001.)
- b „Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique” (cours du Collège de France à l'Université Lumière-Lyon 2, 1995. november 14.). *Les Cahiers de Recherche du GRS*, n° 15.
- c „Passport to Duke”. *International Journal of Contemporary Sociology*, vol. 33, n° 2, 145–150.

- d „Masculine domination revisited: the Goffman Prize lecture”. *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 41, 189–203.
- 1997**
- a *Méditations pascaliennes*. Párizs, Seuil, „Liber”. [Új kiadás: „Points Essais”, 2003.]
- b *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*. Párizs, INRA, 1997. (Magyarul: A tudomány társadalmi haszna. A tudományos mező klinikai szociológiája. *Replika* 67, 2009, 37–63.)
- c „De la maison du roi à la raison d'État”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 118, 55–68.
- d „Le champ économique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 119, szeptember, 48–66. [Átdolgozott változatban in 2000a.]
- 1998**
- a *La Domination masculine*. Párizs, Seuil, „Liber”. [Új kiadás: „Points Essais”, 2002.] (Magyarul: *Férfuralom*. Budapest, Napvilág, 2000.)
- b *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*. Párizs, Raisons d'Agir Éditions.
- c „L'odyssée de la réappropriation”. *Awal. Revue d'études berbères*, n° 18, 5–6.
- WACQUANT Loïc közreműködésével: „Sur les ruses de la raison impérialiste”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 121–122, 109–118.
- 1999**
- a „Une révolution conservatrice dans l'édition”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 126, 3–38.
- b „Réponses: Débat avec Pierre Bourdieu”. *Le Bulletin de la Société d'histoire moderne et contemporaine*, n° 3–4 („Les historiens et la sociologie de Pierre Bourdieu”), 16–27.
- c „Pierre Bourdieu répond”. *Travail, Genre et Sociétés*, n° 1 („Autour de *La Domination masculine*”), 230–234.
- d „Le fonctionnement du champ intellectuel”. *Regards sociologiques*, n° 17–18. („Sur le fonctionnement du champ intellectuel, 1: le champ littéraire”), 5–27.
- e „Questions aux vrais maîtres du monde”. *Le Monde*, október 14. 18. [Új megjelenés in 2002b.]

2000

a *Les Structures sociales de l'économie*. Párizs, Seuil, „Liber”. [Új kiadás: „Points Essais”, 2014.]

b *Propos sur le champ politique*. Philippe Frisch előszavával, Lyon, Presses universitaires de Lyon.

c „Making the economic habitus: Algerian workers revisited”. *Ethnography*, vol. 1, n° 1, 17–41. [Francia változat: 2008: 237–261.]

CHRISTIN Olivier és WILL Pierre-Étienne közreműködésével: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 133, június („Sur la science de l'État”). 3–9.

2001

a *Langage et pouvoir symbolique*. John B. Thompson előszavával, Párizs, Seuil, „Points Essais” [1991].

b *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*. Párizs, Raisons d'Agir Éditions.

c *Science de la science et réflexivité (Cours du Collège de France 2000–2001)*. Párizs, Raisons d'Agir Éditions. (Magyarul: *A tudomány tudománya és a reflexivitás*. Budapest, Gondolat, 2005.)

d „Bref impromptu sur Beethoven, artiste entrepreneur”. *Sociétés & représentations*, n° 11, február. 15–18.

WACQUANT Loïc közreműködésével: „Neoliberal newspeak”. *Radical Philosophy*, n° 105. 2–5.

2002

a *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*. Párizs, Seuil, „Points Essais”.

b *Interventions, 1961–2001. Science sociale et action politique*. Marseille, Agone.

c „Participant objectivation: The Huxley Medal Lecture”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9, n° 2. 281–294. [Francia változat in 2008: 323–339.]

2004

Esquisse pour une auto-analyse. Párizs, Raisons d'Agir Éditions.

2005

„Secouez un peu vos structures!” In J. DUBOIS – DURAND – Y. WINKIN (szerk.): *Le Symbolique et le Social. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu* (Actes du colloque de Cerisy-La-Salle). Liège, Les Éditions de l'Université de Liège, 325–341. [2001.]

2008

Esquisses algériennes. Párizs, Seuil, „Liber”.

BOLTANSKI Luc közreműködésével: *La Production de l'idéologie dominante*. Párizs, Raisons d'Agir Éditions – Demopolis.

2010

CHARTIER Roger közreműködésével: *Le sociologue et l'historien*. Párizs–Marseille, Raisons d'Agir – Agone.

2011

„Champ du pouvoir et division du travail de domination”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 190. 126–139.

2012

Sur l'État. Cours du collège de France, 1988–1991. Párizs, Seuil – Raisons d'Agir Éditions.

2013

a *Manet. Une révolution symbolique. Cours du collège de France, 1998–2000*. Párizs, Seuil – Raisons d'Agir Éditions.

b „Séminaires sur le concept de champ”, 1972–1975. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 200. 4–37.

Általános bibliográfia

- ABBOTT, Andrew: *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor*. Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- ABRAMS, Philip: *Historical Sociology*. Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- ADAIR, Philippe: „La sociologie phagocytée par l'économie. Remarques critiques à propos de *Ce que parler veut dire*”. *Sociologie du travail*, vol. 26, n° 1, 1984. 105–114.
- ADDELSON, Katharine P.: „Why Philosophers Should Become Sociologists (and Vice Versa)”. In BECKER, H. S. – MCCALL, M. (szerk.): *Symbolic Interaction and Cultural Studies*. Chicago, University of Chicago Press, 1990. 119–147.
- ALEXANDER, Jeffrey C.: *Theoretical Logic in Sociology*. 4 kötet. Berkeley, University of California Press, 1980–1982.
- *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War Two*. New York, Columbia University Press, 1987a.
- „The Centrality of the Classics”. In GIDDEN, A. – TURNER, J. (szerk.): *Social Theory Today*. Cambridge (UK), Polity Press, 1987b. 11–57.
- „The New Theoretical Movement”. In SMELSER, N. (szerk.): *Handbook of Sociology*. Newbury Park, Sage Publications, 1988.
- ALTHUSSER, Louis: „Idéologie et appareils idéologiques d'État” [1970]. In *Positions (1964–1975)*. Éditions Sociales, 1976. 67–125. (Magyarul: Ideológia és ideologikus államapparátusok. In: *Testes könyv*. Szerk. Kiss Attila Attila – Kovács Sándor – Odorics Ferenc. Szeged, Ictus-JATE, 1996. 373–412.)
- ANSART, Pierre: *Les Sociologies contemporaines*. Párizs, Seuil, 1990.
- APEL, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie*. Vol. 2. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- ARON, Raymond: *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Párizs, Gallimard, 1938. (Magyarul: Bevezetés a történetfilozófiába. Részlet. In: *Történetelmélet II*. Szerk. Gyurgyák János – Kisantal Tamás. Budapest, Osiris, 2006)
- ARONOWITZ, Stanley – GIROUX, Henri: *Education Under Siege: The Conservative, Liberal and Radical Debate over Schooling*. London, Routledge and Kegan Paul, 1985.

- ASHMORE, Malcolm: *The Reflexive Thesis: Writing Sociology of Scientific Knowledge*. Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- ATKINSON, Paul: *The Ethnographic Imagination: Textual Construction of Reality*. London, Routledge, 1990.
- AUERBACH, Erich: *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. [1946]. Párizs, Gallimard, „Bibliothèque des idées”, 1968. (Magyarul: *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Budapest, Gondolat, 1985.)
- AUSTIN, John L.: *Quand dire c'est faire*. [1962], Párizs, Seuil, 1991.
- BACHELARD, Gaston: *Le Nouvel Esprit scientifique*. [1934], Párizs, PUF, 2003.
- *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. [1938], Párizs, Vrin, 1993.
- *La Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. [1940], Párizs, PUF, 1962. (Magyarul: *A nem filozófiája. Az új tudományos gondolkodás filozófiájának vázlatja*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1997.)
- *Le Rationalisme appliqué*. [1949], Párizs, PUF, 1966.
- BALDWIN, John B.: „Habit, Emotion, and Self-Conscious Action”. *Sociological Perspectives*, vol. 31, n° 1, 1988. 35–58.
- BARNARD, Henri: „Bourdieu and Ethnography: Reflexivity, Politics and Praxis”. In HARKER R. et al. (szerk.): *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*. London, Macmillan, 1990.
- BAXANDALL, Michael: *L'œil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance*. [1972], Párizs, Gallimard, 1982.
- BECKER, Gary: *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago, University of Chicago Press, 1976.
- BECKER, Howard S. – WALTON, John: „Social Science and the Work of Hans Haacke”. In BECKER, H. S.: *Doing Things Together: Selected Papers*. Evanston, Northwestern University Press, 1986. 103–119.
- BENZÉCRI, Jean-Paul: *L'Analyse des données. Leçons sur l'analyse factorielle et la reconnaissance des formes*. Párizs, Dunod, 1973.
- BENVENISTE, Émile: *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1969.
- BERELSON, Bernard – STEINER, Gary A.: *Human Behavior*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1964.
- BERGER, Bennett: *The Survival of a Counterculture: Ideological Work and Daily Life Among Rural Communards*. Berkeley, University of California Press, 1981.
- „Structuralisme et volontarisme dans la sociologie de la culture”. *Sociologie et société*, vol. 21, n° 2, 1989. 177–194.

- (szerk.), *Authors of their Own Lives. Intellectual Autobiographies by Twenty American Sociologists*. Berkeley, University of California Press, 1990.
- „Structure and Choice in the Sociology of Culture”. *Theory & Society*, vol. 20, n° 1, 1991. 1–20.
- BERGER, Peter: *Invitation à la sociologie*. [1963], Párizs, La Découverte, 2006.
- és LUCKMANN, Thomas: *La Construction sociale de la réalité*. [1966], Párizs, Méridien Klincksieck, 1996. (Magyarul: *A valóság társadalmi felépítése*. Budapest, Jósöveg, 1998.)
- BEST, Joel (szerk.): *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems*. New York, Aldine De Gruyter, 1989.
- BIDET, Jacques: „Questions to Pierre Bourdieu”. *Critique of Anthropology*, n° 13–14, 1979. 203–208.
- BLOOR, David: *Knowledge and Social Imagery*. London, Routledge and Kegan, 1976.
- BLUMER, Herbert: *Symbolic Interactionism*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1969.
- BOHN, Cornelia: *Habitus und Kontext: Ein Kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus*. Darmstadt, Westdeutscher Verlag, 1991.
- BOLTANSKI, Luc: „La constitution du champ de la bande dessinée”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 1, 1975. 37–59.
- „Taxinomies sociale et luttes de classe. La mobilisation de la «classe moyenne» et l'invention des «cadres»”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 29, 1979. 75–105.
- *Les Cadres. La formation d'un groupe social*. Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1982.
- és DARÉ, Yann – SCHILTZ, Marie-Ange: „La dénonciation”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 51, 1984. 3–40.
- BOSCHETTI, Anna: *Sartre et Les Temps Modernes. Une entreprise intellectuelle*. Párizs, Minuit, „Le sens commun”, 1985a.
- „Classi reali e classi costruite”. *Rassegna Italiana di Sociologia*, vol. 26, n° 1, 1985b, 89–99.
- BOURGOIS, Philippe: „In Search of Horatio Alger: Culture and Ideology in the Crack Economy”. *Contemporary Drug Problems*, vol. 16, n° 4, 1989. 619–649.
- BOWLES, Samuel – GINTIS, Herbert: *Schooling in Capitalist America: Educational Reform and the Contradictions of Economic life*. London, Routledge, 1976.
- BRINT, Steven – KARABEL, Jerome: *The Diverted Dream: Community Colleges and the Promise of Educational Opportunity in America, 1950–1985*. New York, Oxford University Press, 1989.
- BROADY, Donald: *Sociologi och epistemologi. Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*. Stockholm, HLS Forlag, 1990.

- BROWN, Richard H.: *Social Science as Civic Discourse: Essays on the Invention, Legitimation and Uses of Social Theory*. Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- BRUBAKER, Rogers: „Social Theory as Habitus”. In CALHOUN C. et al. (szerk.): *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago, University of Chicago Press, 1993. 212–234.
- BRYANT, Christopher G.: *Positivism in Social Theory and Research*. New York, Saint Martin's Press, 1985.
- BURKE, Kenneth: *On Symbols and Society*. (Szerk. J. Gusfield.) Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- BÜRGER, Peter: „The Problem of Aesthetic Value”. In COLLIER P. – GEYER-RYAN H. (szerk.): *Literary Theory Today*. Ithaca, Cornell University Press, 1990. 23–34.
- BURT, Ronald S.: *Toward a Structural Theory of Action: Network Models of Social Structure, Perception, and Action*. New York, Academic Press, 1982.
- CAILLÉ, Alain: „La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante?”. *Sociologie du travail*, 1981, vol. 23, n° 3: 257–274.
- CALHOUN, Craig J.: „The Radicalism of Tradition: Community Strength or «Venerable Disguise and Borrowed Language?»”. *American Journal of Sociology*, vol. 88, n° 5, 1979. 886–914.
- *The Question of Class Struggle*. Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- CAMIC, Charles: „The Matter of Habit”. *American Journal of Sociology*, vol. 91, n° 5, 1986: 1039–1087.
- CANGUILHEM, Georges: *La Connaissance de la vie*. [1952], Párizs, Vrin, 2000.
- CASANOVA, Pascale: „Au bon plaisir de Pierre Bourdieu”. (Műsor a France Culture rádiócsatornán.) 1990. június 23.
- CASSIRER, Ernst: „Structuralism in Modern Linguistics”. *Word*, n° 1, 1945. 99–120.
- *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*. [1910], Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1977.
- CHAMBOREDON, Jean-Claude – FABIANI, Jean-Louis: „Les albums pour enfants. Le champ de l'édition et les définitions sociales de l'enfance”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 13, 1977. 60–79.; n° 14. 55–74.
- CHAMPAGNE, Patrick: „Jeunes agriculteurs et vieux paysans. Crise de la succession et apparition du troisième âge”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 26–27, 1979. 83–107.
- „Le cercle politique. Usages sociaux des sondages et nouvel espace politique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 71–72, 1988. 71–97.
- *Faire l'opinion. Le nouvel espace politique*. Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1990.

- LENOIR, Remi – MERLLIE, Dominique – PINTO, Louis: *Introduction à la pratique sociologique*. Párizs, Dunod, 1989.
- CHANCER, Lynn S.: „New Bedford, Massachusetts, March 6, 1983–March 22, 1984: the »Before and after« of a Group Rape”. *Gender & Society*, vol. 1, n° 3, 1987. 239–260.
- CHARLE, Christophe: „Le champ universitaire Parisien à la fin du XIX^e siècle”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47–48, 1983. 77–89.
- *Les Élités de la République, 1880–1900*. Párizs, Fayard, 1987.
- *Naissance des „intellectuels”, 1880–1900*. Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1990.
- *Histoire sociale de la France au XIX^e siècle*. Párizs, Seuil, 1991.
- CHARTIER, Roger: *Cultural History: Between Practices and Representations*. Cambridge, Polity Press, 1988.
- CHODOROW, Nancy: *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven, Yale University Press, 1989.
- CHOMSKY, Noam: „General Properties of Language”. In DARLEY I. (szerk.): *Brain Mechanism Underlines Speech and Language*. London, Grune and Stratton, 1967.
- CIBOIS, Philippe: „Analyse des données et sociologie”. *L'Année sociologique*, n° 31, 1981. 333–348.
- CICOUREL, Aaron V.: *The Social Organization of Juvenile Justice*. Chicago, Wiley, 1968.
- *La Sociologie cognitive*. [1974], Párizs, PUF, 1979.
- „Raisonnement et diagnostic: le rôle du discours et de la compréhension clinique en médecine”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 60, 1985. 79–88.
- CLARK, Terry N.: *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*. Cambridge, Harvard University Press, 1973.
- CLIFFORD, James – MARCUS, George E. (szerk.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press, 1986.
- COENEN, Harry: „Praxeologie en strukturatiethorie preliminaire opmerkingen bij een vergelijking”. *Antropologische Verkenningen*, vol. 8, n° 2, 1989. 8–17.
- COLEMAN, James S.: „Social Theory, Social Research and a Theory of Action”. *American Journal of Sociology*, vol. 91, n° 6, 1986. 1309–1335.
- *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Harvard University Press, 1990a.
- „Columbia in the Fifties”. In BERGER, B. (szerk.): *Authors of their Own Lives: Intellectual Autobiographies by Twenty American Sociologists*. Berkeley, University of California Press, 1990b. 75–103.
- COLLINS, Randall: *The Credential Society: A Historical Sociology of Education and Stratification*. New York, Academic Press, 1979.

- „On the Microfoundations of Macrosociology”. *American Journal of Sociology*, vol. 86, n° 5, 1981a. 984–1014.
- „Cultural Capitalism and Symbolic Violence”. In *Sociology Since Mid-Century: Essays in Theory Cumulation*. New York, Academic Press, 1981b. 173–182.
- *Three Sociological Traditions*. New York, Oxford University Press, 1985.
- „Interactions Ritual Chains, Power, and Property”. In ALEXANDER J. et al. (szerk.): *The Micro-Macro Link*. Los Angeles, University of California Press, 1987.
- „For a Sociological Philosophy”. *Theory & Society*, vol. 17, n° 5, 1989. 669–702.
- *Theoretical Sociology*. San Diego, Harcourt, 1988.
- COMTE, Auguste, *Cours de philosophie positive* [1830–1842]. Párizs, Herman, 1998.
- CONNELL, Robert W.: „The Black Box of Habit on the Wings of History: Reflections on the Theory of Reproduction”. In *Which Way Is Up? Essays on Sex, Class and Culture*. London, George Allen and Unwin, 1983. 140–161.
- *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*. Stanford, Stanford University Press, 1987.
- CONNERTON, Paul: *How Societies Remember*. Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1989.
- COOK, Gary A.: *George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist*. Urbana, University of Illinois Press, 1993.
- COOKSON, Peter W. Jr. – PERSELL, Carolyn H.: *Preparing for Power: America's Elite Boarding Schools*. New York, Basic Books, 1985a.
- „English and American Residential Secondary School: A Comparative Study of the Reproduction of Social Elites”. *Comparative Education Review*, vol. 29, n° 3, 1985b. 283–298.
- CORBIN, Alain: *Le Miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e–XIX^e siècle*. Párizs, Aubier, 1982.
- *Le Village des cannibales*. Párizs, Aubier, 1990.
- COSER, Lewis: „Sociological Theories in Disarray”. *Contemporary Sociology*, vol. 18, n° 4, 1989. 477–479.
- COURNOT, Antoine-Augustin: *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*. Párizs, Hachette, 1851.
- CROW, Graham: „The Use of the Concept of Strategy in Recent Sociological Literature”. *Sociology*, vol. 23, n° 1, 1989. 1–24.
- DARNTON, Robert, *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*. [1984], Párizs, Robert Laffont, 1985.
- DAVIDSON, Arnold I. (szerk.): „Symposium on Heidegger and Nazism”. *Critical Theory*, vol. 15, n° 2, 1989. 407–488.

- DAVIS, Nathalie Zemon: *Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVI^e siècle*. [1975] Párizs, Aubier, 1979.
- DEGEORGE, Richard – DEGEORGE, Fernande (szerk.): *The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss*. New York, Doubleday, 1972.
- DELSAUT, Yvette: „Le double mariage de Jean Céliisse”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 4, n° 10, 1976. 3–20.
- DELSAUT, Yvette – RIVIÈRE, Marie-Christine: *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*. Párizs, Le temps des cerises, 2009.
- DERRIDA, Jacques: *L'Institution philosophique*. Párizs, Galilée, 1990.
- DETLEFF, Müller – RINGER, Fritz – SIMON, Brian (szerk.): *The Rise of Modern Educational Systems*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- DEWEY, John: *Art as Experience*. [1934], New York, Capricorn, 1958.
- DEZALAY, Yves: „Le droit des familles: du notable à l'expert. La restructuration du champ des professionnels de la restructuration des entreprises”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 76–77, 1989. 2–28.
- DAHL, Robert: *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven, Yale University Press, 1961.
- DIMAGGIO, Paul: „Review Essay on Pierre Bourdieu”. *American Journal of Sociology*, vol. 84, n° 6, 1979. 1460–1474.
- „Cultural Capital and School Success: The Impact of Status Culture Participation on the Grades of U.S. High School Students”. *American Sociological Review*, n° 47, 1982. 189–200.
- „Cultural Aspects of Economic Action and Organization”. In FRIEDLAND, R. – ROBERTSON, A. F. (szerk.): *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*. New York, Aldine de Gruyter, 1990.
- „Cultural Entrepreneurship in Nineteenth-Century Boston: The Creation of an Organizational Base for High Culture in America”. In MUKERJI, C. – SCHUDSON, M. (szerk.): *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Berkeley, University of California Press, 1991. 374–397.
- DIMAGGIO, Paul – POWELL, Walter W.: „Introduction”. In uők (szerk.): *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago, University of Chicago Press, 1991. 1–38.
- DIMAGGIO, Paul – USEEM, Michael: „Social Class and Arts Consumption: The Origins and Consequences of Class Differences in Exposure to the Arts in America”. *Theory & Society*, vol. 5, n° 2, 1978. 141–161.
- DON, Yehuda – KARADY, Victor (szerk.): *Social and Economic History of Central European Jewry*. New Brunswick, Transaction Publishers, 1989.

- DOUGLAS, Mary, „Good Taste: Review of Pierre Bourdieu, *La Distinction*”, *The Times Literary Supplement*, 1981. február 13.: 163–169.
- DREYFUS, Hubert L. – RABINOW, Paul: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, University of Chicago Press, 1983.
- DUPREEL, Eugène: *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippas*. Párizs, Griffon, „Bibliothèque scientifique”, 1978.
- DURKHEIM, Émile: *De la méthode dans les sciences sociales*. Párizs, F. Alcan, [1909] 1921.
- *Les Règles de la méthode sociologique*. [1895], Párizs, Flammarion, 1988. (Magyarul: A szociológia módszertani szabályai. In Felkai Gábor – Némédi Dénes – Somlai Péter: *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Budapest, Új Mandátum. 272–313.
- *Éducation et sociologie*, [1922], Párizs, PUF, 1989.
- *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. [1912], Párizs, PUF, 1991. (Magyarul: *A vallási élet elemi formái*. Budapest, L'Harmattan, 2004.)
- és MAUSS, Marcel: „De quelques formes primitives de classification”. *L'Année sociologique*, 1903, n° 6: 1–72. (Magyarul: Az osztályozás néhány elemi formája. In: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978. 253–334.)
- EDER, Klaus: *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1989.
- ELDRIDGE, John: „Sociology in Britain: A Going Concern”. In BRYANT, C. – BECKER, H. (szerk.): *What has Sociology Achieved?* New York, Saint Martin's Press, 1990. 157–178.
- ELIAS, Norbert: *La Société de cour*. [1969], Párizs, Calmann-Lévy, 1974. (Magyarul: *Az udvari társadalom. A királyság és az udvari arisztokrácia szociológiai jellemzőinek vizsgálata*. Budapest, Napvilág, 2005.)
- *La Civilisation des mœurs*. [1939], Párizs, Pocket, „Agora”, 2003. (Magyarul: *A civilizáció folyamata*. Budapest, Gondolat, 2004.)
- *La Société des individus*. [1939], Párizs, Fayard, 1991a.
- *Qu'est-ce que la sociologie?* [1970], La Tour d'Aigues, Éd. de L'Aube, 1991b. (Magyarul: *A szociológia lényege*. Budapest, Napvilág, 2005.)
- és DUNNING, Eric: *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*. [1986], Párizs, Pocket, 1998.
- ELSTER, Jon: *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- (szerk.): *Rational Choice*. New York, New York University Press, 1986.

- „Ulysse et les sirènes”. In *Le Laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*. [1979], Párizs, Minuit, 1987.
- „Marxism, Functionalism and Game Theory”. In ZUKIN, S. – DiMAGGIO, P. (szerk.): *Structures of Capital: The Social Organization of the Economy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990. 97–118.
- EMPSON, William: *Some Versions of the Pastorals*. London, Chatto and Windus, 1935.
- ÉRIBON, Didier: *Michel Foucault*. Párizs, Flammarion, 1989.
- ERNAUX, Annie: *La Place*. Párizs, Gallimard, 1984. (Magyarul: *A hely / Egy asszony*. Budapest, Magvető, 2023.)
- FABIANI, Jean-Louis: *Les Philosophes de la République*. Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1988.
- FARIAS, Victor: *Heidegger et le nazisme*. Párizs, Verdier, 1987.
- FERRY, LUC – RENAULT, Alain: *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Párizs, Gallimard, 1988.
- FEATHERSTONE, Mike: „Leisure, Symbolic Power and the Life Course”. In HOME J. et al. (szerk.): *Leisure, Sport and Social Relations*. London, Routledge, 1987a. 113–138.
- „Consumer Culture, Symbolic Power and Universalism”. In STAUTH, G. – ZUBAIDA, S. (szerk.): *Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East*. Boulder, Westview Press, 1987b. 17–46.
- FEYERABEND, Paul: *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*. [1975], Párizs, Le Seuil, „Points”, 1988. (Magyarul: *A módszer ellen*. Budapest, Atlantisz, 2002.)
- FILLOUX, Jean-Claude: „Introduction”. In DURKHEIM, É.: *La Science sociale et l'action*. Párizs, PUF, 1970. 5–68.
- FISKE, Alan Page: *Structures of Social Life: The Four Elementary Forms of Human Relations*. New York, The Free Press, 1991.
- FLAUBERT, Gustave: *L'Éducation sentimentale*. [1869], Párizs, Flammarion, 2001. (Magyarul: *Érzelmek iskolája*. Budapest, Athenaeum, 2021.)
- FODOR, Jerry – KATZ, Jerrold: *The Structure of Language*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964.
- FOLEY, Douglas E.: „Does the Working Class Have a Culture in the Anthropological Sense of the Term?” *Cultural Anthropology*, vol. 4, n° 2, 1989. 137–162.
- FORNEL, Michel de: „Légitimité et actes de langage”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1983, n° 46: 31–38.
- FOUCAULT, Michel: *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Párizs, Gallimard, 1975. (Magyarul: *Felügyelet és büntetés*. Budapest, Gondolat, 1990.)

- „Entretien sur la prison”. [1975]. Újraközölve itt: *Dits et Écrits*, t. 2. Párizs, Gallimard, 1994.
- *Histoire de la sexualité*. Tome 1: *La Volonté de savoir*. Párizs, Gallimard, 1976. (Magyarul: *A szexualitás története*. 1. kötet: *A tudás akarása*. Budapest, Atlantisz, 1999.)
- FOX, Robin: *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. Berkeley, University of California Press, 1985.
- FRASER, Nancy: *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- FREIDSON, Eliot: *Professional Powers: A Study of Institutionalization of Formal Knowledge*. Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- FREUD, Sigmund: *Introduction à la psychanalyse*. [1916], Párizs, Payot, „Petite Bibliothèque” 1975. (Magyarul: *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. Budapest, Gabo, 2021.)
- FRIEDMAN, Debra – HECHTER, Michael: „The Contribution of Rational Choice Theory to Macrosociological Research”. *Sociological Theory*, vol. 6, n° 2, 1988. 201–218.
- FRIEDRICHS, Robert: *A Sociology of Sociology*. New York, The Free Press, 1970.
- GAMBONI, Dario: *La Plume et le pinceau. Odilon Redon et la littérature*. Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1989.
- GANS, Herbert: *High Culture and Low Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*. New York, Harper, 1975.
- „Sociology in America: The Discipline and the Public”. *American Sociological Review*, vol. 54, n° 1, 1989. 1–16.
- GARFINKEL, Harold: *Recherches en ethnométhodologie*. [1967], Párizs, PUF, „Quadrige”, 2007.
- GARNHAM, Nicholas: „Extended Review: Bourdieu's *Distinction*”. *The Sociological Review*, vol. 34, n° 2, 1986. 423–433.
- és WILLIAMS, Raymond: „Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture”. *Media, Culture & Society*, vol. 2, n° 3, 1980. 297–312.
- GARRIGOU, Alain: „Le secret de l'isolement”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 71–72, 1988. 22–45.
- GARTMAN, David: „Culture as Class Symbolization or Mass Reification: A Critique of Bourdieu's *Distinction*”. *American Journal of Sociology*, vol. 97, n° 2, 1991. 421–447.
- GEERTZ, Clifford: *Interprétation d'une culture*. [1973], Párizs, Gallimard, 1984.
- *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford University Press, 1987.

- GIDDENS, Anthony: „Positivism and its Critics”. In *Studies in Social and Political Theory*. New York, Basic Books, 1977.
- *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley, University of California Press, 1979.
- „Action, Subjectivity and the Constitution of Meaning”, *Social Research*, vol. 53, n° 3, 1986. 529–545.
- *La Constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration.* [1984], Párizs, PUF, 1987a.
- „A reply to my critics”. In HELD, D. – THOMPSON, J. (szerk.): *Social Theory and Modern Society: Anthony Giddens and his Critics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987b: 249–301.
- *Les Conséquences de la modernité.* [1990], Párizs, L'Harmattan, 1994.
- és TURNER, J. (szerk.): *Social Theory Today*. Cambridge, Polity Press, 1987.
- GINSBURG, Faye: *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*. Berkeley, University of California Press, 1988.
- GIROUX, Henri: „Power and Resistance in the New Sociology of Education: Beyond Theories of Social and Cultural Reproduction”. *Curriculum Perspectives*, vol. 2, n° 3, 1982. 1–13.
- *Theory and Resistance in Education: A Pedagogy for the Opposition*. New York, Bergin and Garvey, 1983.
- GOFFMAN, Erving: *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus.* [1961], Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1968.
- *Façons de parler.* [1981], Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1987.
- GOLDMANN, Lucien: *Pour une sociologie du roman.* Párizs, Gallimard, 1964.
- GOODWIN, Marjorie H.: *He-Said-She-Said: Talk as Social Organization Among Black Children*. Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- GORDER, Karen L.: „Understanding School Knowledge: A Critical Appraisal of Basil Bernstein and Pierre Bourdieu”. *Educational Theory*, vol. 30, n° 4, 1980. 335–346.
- GOULDNER, Alvin W.: „Cosmopolitans and Locals: Toward an Analysis of Latent Social Roles”. *Administrative Science Quarterly*, vol. 2, n° 3, 1957: 281–306.
- *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York, Basic Books, 1970.
- *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. Oxford, Oxford University Press, 1979.
- GRAETZ, Brian: „The Reproduction of Privilege in Australian Education”. *The British Journal of Sociology*, vol. 39, n° 3, 1988. 358–376.
- GRAMSCI, Antonio: *Carnets de prison*, Éditions sociales, 1975. (Magyarul: *Levelek a börtönből*. Budapest, Kossuth, 1974.)

- GRANOVETTER, Mark: „Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness”. *American Journal of Sociology*, vol. 91, n° 3, 1985. 481–510.
- „The Old and New Economic Sociology”. In FRIEDLAND, R. – ROBERTSON, A. F. (szerk.): *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*. New York, Aldine de Gruyter, 1990: 89–112.
- GRIGNON, Claude: „Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 16, 1977. 3–34.
- és PASSERON, Jean-Claude: *Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Párizs, Gallimard, 1989.
- GROETHUYSEN, Bernard: *Jean-Jacques Rousseau*. Párizs, Gallimard, 1983.
- *Origines de l'esprit bourgeois en France.* [1977], Párizs, Gallimard, 1987.
- GROSSETTI, Michel: „Métaphores économiques et économie des pratiques”. *Recherches sociologiques*, vol. 17, n° 2, 1986. 233–246.
- GUHA, Ranajit (szerk.): *Subaltern Studies: Writing on South Asian History and Society*. 6 vol. New Delhi, Oxford University Press, 1982–1989.
- GUIRAUD, Pierre: *Le Français populaire*. Párizs, PUF, 1965.
- GUSFIELD, Joseph: *La Culture des problèmes publics. L'alcool au volant et la production d'un ordre symbolique.* [1981], Párizs, Economica, 2009.
- HABERMAS, Jürgen: *Théorie de l'agir communicationnel*. Vol. 1: *Rationalité de l'action et rationalisation de la société.* [1981], Párizs, Fayard, 1987.
- *Le Discours philosophique de la modernité.* [1988], Párizs, Gallimard 2011.
- HACKING, Ian: *L'Émergence de la probabilité* [1975], Párizs, Le Seuil, „Liber”, 2002.
- HALBWACHS, Maurice: *Classes sociales et morphologie*. Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1972.
- HALL, Stuart: „The Hinterland of Science: Ideology and the »Sociology of Knowledge«”. In Center for Contemporary Cultural Studies: *On Ideology*. London, Hutchinson, 1977. 9–32.
- HAREVEN, Tamara K.: „A Complex Relationship: Family Strategies and the Processes of Economic Change”. In FRIEDLAND, R. – ROBERTSON, A. F. (szerk.): *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*. New York, Aldine de Gruyter, 1990. 215–244.
- HARKER, Richard K.: „On Reproduction, Habitus and Education”. *British Journal of Sociology of Education*, vol. 5, n° 2, 1984. 117–127.
- MAHAR, Cheleen – WILKES, Chris (szerk.): *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*. New York, St. Martin's Press, 1990.

- HAVEMAN, Robert: *Poverty Policy and Poverty Research: The Great Society and the Social Sciences*. Madison, University of Wisconsin Press, 1987.
- HEIDEGGER, Martin: *Être et temps*. [1927], Párizs, Gallimard, 1986. (Magyarul: *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2019.)
- HEINICH, Nathalie: „Arts et sciences à l'âge classique: professions et institutions culturelles”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 66–67, 1987. 47–78.
- HÉRAN, François: „La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique”. *Revue française de sociologie*, vol. 28, n° 3, 1987. 385–416.
- HIRSCHMAN, Albert: *Les Passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*. [1977], Párizs, PUF, 1980. (Magyarul: *Az érdekek és a szenvedélyek. Politikai érvek a kapitalizmus mellett annak győzelmé előtt*. Budapest, Józsefvég, 1998.)
- *Deux Siècles de rhétorique réactionnaire*. Párizs, Fayard, 1991.
- HOFFMAN, Stanley: „Monsieur Taste”. *New York Review of Books*, vol. 33, n° 6, 1986: 45–48.
- HOGGART, Richard: *La Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. [1957], Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1970.
- HONNETH, Axel: „The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture”. *Theory, Culture & Society*, n° 3, 1986. 55–66.
- és KOCYBA Hermann – SCHWIBS Bernard: „The Struggle for Symbolic Order: An Interview with Pierre Bourdieu”, *Theory, Culture & Society*, n° 3, 1986. 35–51.
- HOROWITZ, Louis (szerk.): *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relationship Between Social Science and Practical Politics*, Cambridge, The MIT Press, 1967.
- HUGHES, Everett C.: „Ethnocentric Sociology” [1961]. In *The Sociological Eye: Selected Papers*. New Brunswick, Transaction Books, 1984. 473–477.
- HUNTER, Floyd: *Community Power Structure: A Study of Decision Makers*. [1953], Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.
- HUNT, Lynn: *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*. Berkeley, University of California Press, 1984.
- (szerk.): *The New Cultural History*. Berkeley, University of California Press, 1989.
- HUSSERL, Edmund: *Idées directrices pour une phénoménologie*. [1913], Párizs, Fayard, 1985.
- JACKSON, Michael: „Human Nature”. *Man*, n° 2, 1983. 327–343.
- *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington, Indiana University Press, 1989.

- JACOBY, Russell: *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*. New York, Noonday Press, 1987.
- JAMESON, Fredric: *Postmodernism or the Cultural Logic of Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1990. (Magyarul: *A posztmodern, avagy a kései kapitalizmus kulturális logikája*. Budapest, Noran Libro, 2010.)
- JAY, Martin: „Fieldwork and Theorizing in Intellectual History: A Reply to Fritz Ringer”. *Theory & Society*, vol. 19, n° 3, 1990. 311–322.
- JENKINS, Richard: „Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism”. *Sociology*, vol. 16, n° 2, 1982. 270–281.
- Recenzió: *La Distinction*, *Sociology*, vol. 20, n° 1, 1986. 103–105.
- „Language, Symbolic Power and Communication: Bourdieu's *Homo Academicus*”. *Sociology*, vol. 23, n° 4, 1989. 639–645.
- JOAS, Hans: *Pragmatism and Social Theory*. Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- JONSSON, Jan O.: „Class Origin, Cultural Origin, and Educational Attainment: The Case of Sweden”. *European Sociological Review*, vol. 3, n° 3, 1987. 229–242.
- JOPPKE, Christian: „The Cultural Dimension of Class Formation and Class Struggle: On the Social Theory of Pierre Bourdieu”. *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 31, 1986. 53–78.
- KANT, Emmanuel: *Le Conflit des facultés*. [1798], Párizs, Vrin, 2000.
- KAPLAN, Abraham: *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science*. San Francisco, Chandler, 1964.
- KARABEL, Jerome: „Status Group Struggle, Organizational Interests, and the Limits of Institutional Autonomy: The Transformation of Harvard, Yale and Princeton, 1918–1940”. *Theory & Society*, n° 13, 1984. 1–40.
- „Community Colleges and Social Stratification in the 1980's”. In SWERLING, L. (szerk.): *The Community College and its Critics*. San Francisco, Jossey-Bass, 1986. 13–30.
- és HALSEY, Albert H. (szerk.): *Power and Ideology in Education*. New York, Oxford University Press, 1977.
- KARADY, Victor: „Les professeurs de la République. Le marché scolaire, les réformes universitaires et les transformations de la fonction professorale à la fin du XIX^e siècle”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47–48, 1983. 90–112.
- „Les Juifs de Hongrie sous les lois antisémites. Étude d'une conjoncture sociologique, 1938–1943”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 56, 1985. 3–30.
- és MITTER Wolfgang (szerk.): *Bildungswesen und Sozialstruktur in Mitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert*. Vienne–Cologne, Bohlau Verlag, 1990.

- KAREN, David: „The Politics of Class, Race, and Gender: Access to Higher Education in the United States, 1960–1986”. *American Journal of Education*, vol. 99, n° 2, 1991. 208–237.
- KARP, Ivan: „Agency and Social Theory: A Review of Anthony Giddens”. *American Ethnologist*, vol. 13, n° 1, 1986. 131–137.
- KATZ, Michael: *The Undeserving Poor: From the War on Poverty to the War of Welfare*. New York, Pantheon, 1989.
- KELLOGG, Winthrop Niles – KELLOGG, Luella Agger: *The Ape and the Child: A Study of Environmental Influence Upon Early Behavior*. New York, McGraw-Hill, 1933.
- KESTENBAUM, Victor: *The Phenomenological Sense of John Dewey: Habit and Meaning*. Atlantic Highlands, Humanities Press, 1977.
- KNORR-CETINA, Karin: „The Micro-Sociological Challenge of Macro-Sociology: Towards a Reconstruction of Social Theory and Methodology”. In KNORR-CETINA K. – CICOUREL, A. (szerk.): *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*. London, Routledge, 1981. 1–47.
- és MULKAY Michael (szerk.): *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. London, Sage, 1983.
- KONDO, Dorine K.: *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- KOYRÉ, Alexandre: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Párizs, PUF, 1966. (Magyarul: *Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéről*. Budapest, L'Harmattan, 2010.)
- KRAUS, Karl: *In these Great Times: A Karl Kraus Reader*. Chicago, University of Chicago Press, 1976a.
- *Half Truths and One-and-a-Half Truth: Selected Aphorisms*. Chicago, University of Chicago Press, 1976b.
- KUHN, Thomas: *La Structure des révolutions scientifiques*. [1962], Párizs, Flammarion, 1982. (Magyarul: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest, Osiris, 2000.)
- LABOV, William: *Le Parler ordinaire. La langue dans les ghettos noirs des États-Unis*. [1972], 2 vol. Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1993.
- LACROIX, Bernard: *Durkheim et le politique*. Párizs, Presses de la FNSP, 1981.
- LAGRAVE, Rose-Marie: „Recherches féministes ou recherches sur les femmes?”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 83, 1990. 27–39.
- LAKS, Bernard: „Langage et pratiques sociales. Étude sociolinguistique d'un groupe d'adolescents”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 46, 1983. 73–97.

- LAMONT, Michèle – LAREAU, Annette P.: „Cultural Capital: Allusions, Gaps, and Glissandos in Recent Theoretical Developments”. *Sociological Theory*, vol. 6, n° 2, 1988. 153–168.
- LARSON, Magali: *The Rise of Professionalism: A Sociological Analysis*. Berkeley, University of California Press, 1977.
- LATOUR, Bruno – WOOLGAR, Steeve: *La Vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*. [1979], Párizs, La Découverte, 2006.
- LAUMANN, Edward – KNOKE, David: *The Organizational State*. Madison, University Wisconsin Press, 1988.
- LASH, Scott: „Modernization and Postmodernization in the Work of Pierre Bourdieu”. In *Sociology of Postmodernism*. London, Routledge, 1990: 237–265.
- és URRY, John: *The End of Organized Capitalism*. Cambridge (UK), Polity Press, 1987.
- LAZARSFELD, Paul: *Philosophie des sciences sociales*. Párizs, Gallimard [1970].
- LAVE, Jean: *Cognition in Practice: Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*. New York, Cambridge University Press, 1989.
- LEBART, Ludovic – MORINEAU, Alain – WARWICH, Kenneth: *Multivariate Descriptive Statistical Analyses: Correspondence Analyses and Related Techniques for Large Matrices*. New York, Press Wiley, 1984.
- LEMERT, Charles C.: „The Habits of Intellectuals: Response to Ringer”. *Theory & Society*, 1990, vol. 19, n° 3. 295–310.
- LENOIR, Rémi: „L'invention du »troisième âge« et la constitution du champ des agents de gestion de la vieillesse”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 26–27, 1978. 57–82.
- „La notion d'accident du travail: un enjeu de luttes”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 32–33, 1980. 57–82.
- LEPENIES, Wolf: *Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*. [1988], Párizs, Maison des sciences de l'Homme, 1990.
- LEVI-STRAUSS, Claude: *Tristes tropiques*. [1955], Párizs, Pocket, 1984. (Magyarul: *Szomorú trópusok*. Budapest, Európa, 2003.)
- LEVINE, Donald: *The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory*. Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- LEVINE, Lawrence W.: *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*. New York, Oxford University Press, 1977.
- *Culture d'en haut, culture d'en bas. L'émergence des hiérarchies culturelles aux États-Unis*. [1988], Párizs, La Découverte, 2011.

- LEWIN, Kurt: *Field Theory in Social Science: Selected Theoretical Papers*. New York, Harper & Row, 1951.
- LEWIN, Moshe: *The Making of the Soviet System: Essays in the Social History of Interwar Russia*. New York, Pantheon, 1985.
- LIEBERSON, Stanley: *Making it Count: The Improvement of Social Research and Theory*. Berkeley, University of California Press, 1984.
- LIEBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Œuvres de Leibniz*. Párizs, Charpentier éditeur, [1714], 1842.
- LORD, Albert: *The Singer of Tales*. Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- LUHMANN, Niklas: „The Economy as a Social System”. In *The Differentiation of Society*. New York, Columbia University Press, 1982.
- *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1984. (Magyarul: *Szociális rendszerek*. Budapest, AKTI–Gondolat, 2009.)
- LUKER, Kristin: *Abortion and the Politics of Motherhood*. Berkeley, University of California Press, 1984.
- MACCOBY, Eleanor E.: „Gender as a Social Category”. *Developmental Psychology*, vol. 24, n° 6, 1988. 755–765.
- MALLIN, Samuel: *Merleau-Ponty's Philosophy*. New Haven, Yale University Press, 1979.
- MANNHEIM, Karl: *Idéologie et utopie*. [1936], Párizs, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 2006. (Magyarul: *Ideológia és utópia*. Budapest, Atlantisz, 1996.)
- MARCUS, George E. – CUSHMAN, Dick: „Ethnographies as Text”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, 1982: 25–68.
- és FISHER, Michael M. J.: *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- MARESCA, Sylvain: *Les Dirigeants paysans*. Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1983.
- MARX, Karl: *Fondements de la critique de l'économie politique*. [1858], Párizs, Anthropos, 1967. (Magyarul: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai I–II*. Kossuth, Budapest, 1972.)
- *Œuvres*, t. I, Párizs, Gallimard, 1979.
- „Thèses sur Feuerbach”. In *Œuvres* [1845], éd. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, vol. III (Philosophie), 1982.
- MAUGER, Gérard – FOSSÉ-POLLIAK, Claude: „Les loubards”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 50, 1983. 49–67.
- MAUSS, Marcel: *Sociologie et anthropologie*. [1950], Párizs, PUF, 2006a. (Magyarul: *Szociológia és antropológia*. Budapest, Osiris, 2004.)

- „Esquisse d'une théorie générale de la magie” [1902–1903]. In *Sociologie et anthropologie*, Párizs, PUF, 2006b: 1–141. (H. Huberttel.)
- „Les techniques du corps” [1936]. In *Sociologie et Anthropologie*. Párizs, PUF, 2006c: 365–386.
- „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques” [1922–1923]. *Sociologie et anthropologie*. Párizs, PUF, 2006d. 145–282.
- MÄZLICH, Bruce: *A New Science: The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology*. New York, Oxford University Press, 1989.
- MAZON, Brigitte: *Aux Origines de l'École des hautes études en sciences sociales. Le rôle du mécénat américain (1920–1960)*. Párizs, Éd. du Cerf, 1988.
- MACKINNON, Catharine: „Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory”. *Signs*, vol. 7, n° 3, 1982. 515–544.
- MCLEOD, Jay: *Ain't no Makin' it: Leveled Aspirations in a Low-Income Neighborhood*. Boulder, Westview Press, 1987.
- MEDICK, Hans – WARREN, David (szerk.): *Interest and Emotion. Essays on the Study on Family and Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- MEHAN, Hugh – WOOD, Houston: *The Reality of Ethnomethodology*. New York, Wiley, 1975.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *La structure du comportement*. [1942], Párizs, Presses universitaires de France, 1977.
- *Phénoménologie de la perception*. [1945], Párizs, Gallimard, 1976. (Magyarul: *Az észlelés fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan, 2020.)
- MERTON, Robert K.: *Social Theory and Social Structure*. New York, The Free Press, 1968. (Magyarul: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest, Osiris, 2002.)
- „Structural Analysis in Sociology”. In BLAU, P.: *Approaches to the Study of Social Structure*. New York, The Free Press, 1975: 21–52.
- „On the Oral Transmission of Knowledge”. In MERTON, R. – RILEY, M. (szerk.): *Sociological Traditions from Generation to Generation*. Norwood, Ablex, 1980: 1–35.
- „Three Fragments from a Sociologist's Notebooks: Establishing the Phenomenon, Specified Ignorance, and Strategic Research Materials”. *Annual Review of Sociology*, vol. 13, 1987. 1–28.
- MILLER, Don – BRANSON, Jan: „Pierre Bourdieu: Culture and Praxis”. In AUSTIN-BROOS, D. J. (szerk.): *Creating Culture: Profiles in the Study of Culture*. Sydney, Allen and Unwin, 1987. 210–225.
- MILLER, Max: „Die kulturelle Dressur des Leviathans und ihre epistemologischen Reflexe”, *Soziologische Revue*, vol. 12, n° 1, 1989. 19–24.

- MILLS Charles W.: *L'Élite au pouvoir*. [1956], Párizs, Agone, „L'ordre des choses”, 2012.
- *L'Imagination sociologique*. [1959], Párizs, La Découverte, 2006.
- MIYAJIMA, Takashi: „The Logic of Bourdieu's Sociology: on Social Determinism, Autonomy, and the Body”. (Japán nyelven.) *Gendai Shiso*, vol. 18, n° 3, 1990. 220–229.
- és HIDENORI, Fujita – YUICHI, Akinaga – KENJI, Haschimoto – KOKICHI, Shimizu: „Cultural Stratification and Cultural Reproduction”. (Japán nyelven.) *Tokyo Daigaku Kyoiku Gakubu Kiyo*, 1987. 51–89.
- MONNEROT, Jules: *Les Faits sociaux ne sont pas des choses*. Párizs, Gallimard, 1946.
- MORTIER, Freddy: „Actietheoretische analyse van rituelen volgens de praxeologie van Pierre Bourdieu”. *Antropologische Verkenningen*, vol. 8, n° 52, 1989. 40–48.
- MÜNCH Richard, „Code, Structure, and Action: Building a Theory of Structuration from a Parsonian Point of View”. In TURNER J., *Theory Building in Sociology: Assessing Theory Cumulation*, Newbury Park, Sage Publications, 1989: 101–117.
- MURPHY, Raymond: „The Struggle for Scholarly Recognition: The Development of the Closure Problematic in Sociology”, *Theory & Society*, vol. 12, n° 5, 1983. 631–658.
- NEEDHAM, Rodney: Introduction à E. Durkheim – M. Mauss: *Primitive Classification*. Chicago, University of Chicago Press, 1963.
- NISBET, Robert: *Sociology as an Art Form*. New York, Oxford University Press, 1976.
- OAKES, Jeannie: *Keeping Track: How Schools Structure Inequality*. New Haven, Yale University Press, 1985.
- O'BRIEN, Mary: *The Politics of Reproduction*. London, Routledge, 1981.
- OLLMAN, Bertell: *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- OLSON, Mancur: *The Logic of Collective Action*. Cambridge, Harvard University Press, 1965. (Magyarul: *A kollektív cselekvés logikája. Közjavak és csoportelmélet*. Budapest, Osiris, 1997.)
- O'NEILL, John: *Sociology as a Skin Trade: Essays Toward a Reflexive Sociology*. New York, Harper and Row, 1972.
- ORTNER, Sherry: „Theory in Anthropology since the 1960”. *Comparative Studies in Society & History*, n° 26, 1984. 126–166.
- ORY, Pascal – SIRINELLI, Jean-François: *Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*. Párizs, Armand Colin, 1986.
- OSTROW, James M.: *Social Sensitivity: An Analysis of Experience and Habit*, Stony Brook, State University of New York Press, 1990.

- PARADEISE, Catherine: „Sociabilité et culture de classe”, *Revue française de sociologie*, vol. 21, n° 4, 1981: 571–597.
- PARSONS, Talcott: *The Structure of Social Action*. Glencoe, The Free Press, 1937.
- *The Social System*. Glencoe, The Free Press, 1951.
- „Profession”. In David SILLS (szerk.): *International Encyclopedia of the Social Sciences*. London, Macmillan, 1968.
- és SMELSER, Neil J.: *Economy and Society: a Study in the Integration of Economic and Social Theory*. London, Routledge and Kegan, 1956.
- PARSONS, Talcott – Edward A. SHILS – Kaspar D. NAEGELE – Jesse R. PITTS (szerk.): *Theories of Society*. New York, Free Press, 1961.
- PASSERON, Jean-Claude, „La signification des théories de la reproduction socioculturelle”, *International Social Science Journal*, 1986, vol. 38, n° 4. 619–629.
- PEPPER, Stephen: *World Hypotheses*. Berkeley, University of California Press, 1942.
- PERINBANAYAGAM, R. S.: *Signifying Acts: Structure and Meaning in Everyday Life*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1985.
- PHILLIPS, Bernard S.: „Toward a Reflexive Sociology”. *The American Sociologist*, vol. 19, n° 2, 1988. 138–151.
- PIALOUX, Michel: „Jeunes sans avenir et marché du travail temporaire”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 26–27, 1978: 19–47.
- PINÇON, Michel: *Désarrois ouvriers. Familles de métallurgistes dans les mutations industrielles et sociales*. Párizs, L'Harmattan, 1987.
- PINTO, Louis: *L'Intelligence en action. Le Nouvel Observateur*. Párizs, Métailié, 1984a.
- „La vocation de l'universel. La formation de l'intellectuel vers 1900”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 55, 1984b. 23–32.
- *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*. Párizs, L'Harmattan, 1987.
- PLATT, Robert: „Reflexivity, Recursion and Social Life: Elements for a Postmodern Sociology”. *The Sociological Review*, vol. 37, n° 4, 1989: 636–667.
- POLANYI, Karl: *La Grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. [1944], Párizs, Gallimard, 1983.
- POLLAK, Michael: „Paul Lazarsfeld, fondateur d'une multinationale scientifique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 25, 1979. 45–59.
- „Paul Lazarsfeld: a Sociointellectual Portrait”. *Knowledge*, vol. 2, n° 2, 1980. 157–177.
- „Une sociologie en actes des intellectuels: les combats de Karl Kraus”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 36–37, 1981. 87–103.
- *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*. Párizs, Métailié, 1990.

- POLLNER, Melvin: „Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity”. *American Sociological Review*, vol. 56, n° 3, 1991: 370–380.
- POULANTZAS, Nicos: *Pouvoir politique et classes sociales*. Párizs, Petite collection Maspéro, 1968.
- POWELL, Walter – DiMAGGIO, Paul (szerk.): *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- PUDAL, Bernard: „Les dirigeants communistes. Du «fils du peuple» à «l'instituteur des masses»”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 71–72, 1988. 46–70.
- *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*. Párizs, Presses de la FNSP, 1989.
- QUINE, Willard van Orman: *Relativité de l'ontologie et autres essais*. [1969], Párizs, Aubier, 2008.
- RABINOW, Paul: *Reflections on Fieldwork*. Berkeley, University of California Press, 1977.
- „Masked I Go Forward: Reflections on the Modern Subject”. In RUBI, J. (szerk.): *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982. 173–185.
- és SULLIVAN, William (szerk.): *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley, University of California Press, 1979.
- RANCIERE, Jacques: „L'éthique de la sociologie”. In Collectif „Révoltes logiques” (szerk.): *L'Empire du sociologue*. Párizs, La Découverte, 1984. 13–36.
- RICHER, Laurent: *L'Activité désintéressée, fiction ou réalité juridique?* Párizs, Economica, 1983.
- RICŒUR, Paul: „Phenomenology and the Social Sciences”. *The Annals of Phenomenological Society*, n° 2, 1977. 145–159.
- RIEMER, Jeffrey M.: „Varieties of Opportunistic Research”. *Urban Life*, vol. 5, n° 4, 1977. 467–477.
- RINGER, Fritz: „The Intellectual Field, Intellectual History, and the Sociology of Knowledge”. *Theory & Society*, vol. 19, n° 3, 1990. 269–294.
- *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890–1920*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- RIOUX, Jean-Pierre – SIRINELLI, Jean-François (szerk.): *La Guerre d'Algérie et les intellectuels Français*. Párizs, Complexe, 1991.
- RITZER, George (szerk.): *Frontiers of Social Theory: the New Syntheses*. New York, Columbia University Press, 1990a.
- „Metatheory in Sociology”. *Sociological Forum*, vol. 5, n° 1, 1990b: 3–17.

- ROGERS, Suzanne C.: *Shaping Modern Times in Rural France: the Transformation and Reproduction of an Aveyronnais Community*. Princeton, Princeton University Press, 1991.
- ROSALDO, Renato: *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon Press, 1989.
- ROSS, George: „Where Have All the Sartres Gone? The French Intelligentsia Born Again”. In HOLLIFIELD, J. – ROSS, G. (szerk.): *Searching for the New France*. London, Routledge, 1991: 221–249.
- ROSSI, Peter: *Down and Out in America: The Origins of Homelessness*. Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- ROUANET, Henri – LE ROUX, Brigitte: *Multiple Correspondence Analysis*. London, Sage, 2010.
- ROUSE, Joseph: *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Sciences*. Ithaca, Cornell University Press, 1987.
- RYAN, Jake – SACKREY, Charles (szerk.): *Strangers in Paradise: Academics from the Working Class*. Boston, South End Press, 1984.
- SACKS, Harvey – SCHEGLOFF, Emmanuel A.: „Two Preferences in the Organization of Reference to Persons in Conversation and their Interaction”. In PSATHAS, G. (szerk.): *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology*. New York, Irvington Press, 1979. 15–21.
- SAHLINS, Marshall: *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- „Post-structuralisme, anthropologie et histoire”. *L'Ethnographie*, 1989, n° 105. 9–34.
- SAINT MARTIN, Monique de: „Une grande famille”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 31, 1980. 4–21.
- „Les stratégies matrimoniales dans l'aristocratie. Notes provisoires”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 59, 1985. 74–77.
- „Différentiations selon les sexes, structures du capital, et «vocation» intellectuelle”. *Sociologie et société*, vol. 21, n° 2, 1990a. 9–25.
- „Les «femmes écrivains» et le champ littéraire”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 83, 1990b. 52–56.
- SANJEK, Roger (szerk.): *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- SARTRE, Jean-Paul: „Préface”. In Nizan, P.: *Aden Arabie*. Párizs, Maspéro, 1960. 9–62.
- *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. [1943], Párizs, Gallimard, 1976. (Magyarul: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*. Budapest, L'Harmattan, 2020.)
- *L'Idiot de la famille*. Párizs, Gallimard, 1983.

- SAUSSURE, Ferdinand de: *Cours de linguistique générale*. [1913], Párizs, Payot, 1984. (Magyarul: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Budapest, Corvina, 1997.)
- SAYAD, Abdelmalek, „Du message oral au message sur cassette: la communication avec l'absent”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 59, 1985. 61–72.
- *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*. [1991], Brüsszel, De Boeck-Université, 1997.
- SCHEGLOFF, Emmanuel: „Between Macro and Micro: Contexts and Other Connections”. In ALEXANDER, J. C. – GIESEN, B. – MÜNCH, R. – SMELSER, N. J. (szerk.): *The Micro-Macro Link*. Berkeley, University of California Press, 1987. 207–234.
- SCHOLER, Max: *L'Homme du ressentiment*. [1912], Párizs, Gallimard, 1970.
- SCHILTZ, Marc: „Habitus and Peasantisation in Nigeria: A Yoruba Case Study”. *Man*, vol. 17, n° 4, 1982. 728–746.
- SCHMIDT, James: *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*. New York, Saint Martin's Press, 1985.
- SCHNEIDER, Joseph W.: „Social Problems Theory: The Constructionist View”. *Annual Review of Sociology*, vol. 11, 1985. 209–229.
- SCHON, Donald: *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*. New York, Basic Book, 1983.
- SCHORSKE, Carl E.: *Vienne, fin de siècle. Politique et culture*. [1981], Párizs, Seuil, 1983.
- SCHUDSON, Michael: *Discovering the News: A Social History Of American Newspapers*. New York, Basic Books, 1978.
- SCHUTZ, Alfred: *On Phenomenology and Social Relations*. Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- SCOTT, James S.: *La Domination et les arts de la résistance*. [1990], Párizs, Éditions Amsterdam, 2009.
- SCOTT, Joan: *Gender and the Politics of History*. New York, Columbia University Press, 1988.
- SEARLE, John: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- SEN, Armatya K. 1977. „Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”. *Philosophy & Public Affairs*, vol. 6, n° 4. 317–344.
- SEWELL, William H. Jr.: *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- „Theory of Action, Dialectic and History: Comments on Coleman”. *American Journal of Sociology*, vol. 93, n° 1, 1987. 166–172.

- „A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation”. *American Journal of Sociology*, vol. 98, n° 1, 1992. 1–29.
- SHAPIN, Steven – SCHAFFER, Simon: *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton, Princeton University Press, 1985.
- SHARROCK, Wes – ANDERSON, Bob: *The Ethnomethodologists*. London, Ellis Horwood and Tavistock, 1986.
- SICA, Alan, „Social Theory's Constituency”. *The American Sociologist*, vol. 20, n° 3, 1989. 227–241.
- SIMON, Herbert: *Models of Man*. New York, Press Wiley, 1955.
- SKOCPOL, Theda: *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- SMELSER, Neil J. (szerk.): *The Micro-Macro Link*. Berkeley, University of California Press, 1988.
- SNOOK, Ivan: „Language, Truth and Power: Bourdieu's »Ministerium«”. In HARKER R. et al. (szerk.): *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*. London, Macmillan, 1990. 160–180.
- SPENCER, Jonathan: „Anthropology as a Kind of Writing”. *Man*, vol. 24, n° 1, 1989. 145–164.
- SPAIN, Daphne: *Gendered Space*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992.
- SPECTOR, Malcom – KITSUSE, John I.: *Constructing Social Problems*. New York, Aldine de Gruyter, 1987.
- STRAWSON, Peter: *Individuals: An Essay in Metaphysics*. London, Methuen, 1959.
- STINCHCOMBE, Arthur: „The Development of Scholasticism”. In LIDENBERG, S. – COLEMAN, J. – NOWAK, S. (szerk.): *Approaches to Social Theory*. New York, Russell Sage Foundation, 1986. 45–52.
- SUAUD, Charles: *La Vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*. Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1978.
- SUDNOW, David: *Ways of the Hand: The Organization of the Improvised Conduct*. Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- SULKUNEN, Pekka: „Society Made Visible: On the Cultural Sociology of Pierre Bourdieu”. *Acta Sociologica*, vol. 25, n° 2, 1982. 103–115.
- SWARTZ, David: „Pierre Bourdieu: The Cultural Transmission of Social Inequality”. *Harvard Educational Review*, vol. 47, 1977. 545–554.
- „Classes, Educational Systems and Labor Markets”. *European Journal of Sociology*, vol. 22, n° 2, 1981. 325–353.

- SWEDBERG, Richard – HIMMELSTRAND, Ulf – BRULIN, Göran: „The Paradigm of Economic Sociology: Premises and Promises”. *Theory & Society*, vol. 16, n° 2, 1987. 169–214.
- SYKES, Gresham: *The Society of Captives: A Study in a Maximum Security Prison*. [1958], Princeton, Princeton University Press, 1974.
- SZTOMPKA, Piotr: *Robert K. Merton: An Intellectual Profile*. New York, St. Martin's Press, 1986.
- TEESE, Richard: „Australian Education in Cross-National Perspective: A Comparative Analysis with France”. *Comparative Education*, vol. 24, n° 3, 1988. 305–316.
- TERRAY, Emmanuel: *La Politique dans la caverne*. Párizs, Seuil, 1990.
- THAPAN, Meenakshi: „Some Aspects of Cultural Reproduction and Pedagogic Communication”. *Economic and Political Weekly*, 1988. március 19. 592–596.
- THOMPSON, Edward P.: *La Formation de la classe ouvrière anglaise*. [1963], Párizs, Gallimard, Seuil, 1988. (Magyarul: *Az angol munkássztydly születése*. Budapest, Osiris, 2007.)
- THOMPSON, John B.: „Symbolic Violence: Language and Power in the Sociology of Pierre Bourdieu”. *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge, Polity Press, 1984. 42–72.
- Préface à *Langage et pouvoir symbolique*. [1991], Párizs, Seuil, 2001. 7–51.
- TILLION, Germaine: *Ravensbrück*. Párizs, Seuil, 1958.
- TILLY, Charles: *La France conteste, de 1600 à nos jours*. [1978], Párizs, Fayard, 1986.
- *Coercion, Capital, and European States, A.D. 990–1990*. New York, Basil Blackwell, 1990.
- TIMMS, Edward: *Karl Kraus, Apocalyptic Satirist. Culture and Catastrophe in Habsburg Vienna*. New Haven, Yale University Press, 1986.
- TRAWEEK, Suzanne: *Beamtimes and Lifetimes: The World of High-Energy Physicists*. Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- TURNER, Genny: „Academicus Unchained”. *City Limits*, 1990. január 4–11.
- TURNER, Jonathan: „Analytic Theorizing”. In: GIDDENS, A. – TURNER, J. (szerk.): *Social Theory Today*. Cambridge, Polity Press, 1987. 156–194.
- TYLER, Stephen A.: *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Post-modern World*. Madison, University of Wisconsin Press, 1987.
- URRY, John: *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Society*. Newbury Park, Sage Publications, 1990.
- VAN MAANEN, John: *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago, University of Chicago Press, 1988.

- VAN PARIJS, Philippe: „Sociology as General Economics”. *European Journal of Sociology*, vol. 22, n° 2, 1981. 299–324.
- VERDES-LEROUX, Jeannine: „Pouvoir et assistance: cinquante ans de service social”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2–3, 1976. 152–172.
- „Une institution totale auto-perpétuée: le Parti communiste français”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 36–37, 1981. 33–63.
- VERVAËK, Bart: „Over lijnen, cirkels en spiralen: een kritiek op Pierre Bourdieu”. *Antropologische Verkenningen*, vol. 8, n° 2, 1989. 8–17.
- VIALA, Alain: *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*. Párizs, Minuit, „Le Sens commun”, 1985.
- WACQUANT, Loïc: „Symbolic Violence and the Making of the French Agriculturist: An Inquiry into Pierre Bourdieu's Sociology”. *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, vol. 23, n° 1, 1987. 65–88.
- „Portraits académiques: autobiographie et censure scientifique dans la sociologie américaine”. *Revue de l'Institut de sociologie*, n° 1–2, 1989a. 143–154.
- „Corps et âmes: notes ethnographiques d'un apprenti boxeur”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 80, 1989b. 36–67.
- „Sociology as Socio-Analysis: Tales of Homo Academicus”. *Sociological Forum*, vol. 5, n° 4, 1990a. 77–89.
- „Exiting Roles or Exiting Role Theory? Critical Notes on Ebaugh's »Becoming an Ex.«”. *Acta Sociologica*, vol. 33, n° 4, 1990b. 397–404.
- „Bourdieu in America: Notes on the Transatlantic Importation of Social Theory”. In: CALHOUN, C. – LI PUMA, E. – POSTONE, M. (szerk.): *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago, University of Chicago Press, 1993. 235–261.
- és CALHOUN Craig J.: „Intérêt, rationalité et culture à propos d'un débat récent sur la théorie de l'action”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 78, 1989. 41–60.
- WALLACE, Walter L.: „Toward a Disciplinary Matrix in Sociology”. In: SMELSER, N. (szerk.): *Handbook of Sociology*. Newbury Park, Sage Publications, 1988. 23–76.
- WEBER, Max: *Le Savant et le politique*. [1919], Párizs, Plon, 1959. (Magyarul: in uő: *Tanulmányok*. Budapest, Osiris, 1998.)
- Économie et Société, t. 1. *Les catégories de la sociologie*. [1920–22], Párizs, Plon, 1995. (Magyarul: *Gazdaság és társadalom 1. A megértő szociológia alapvonalai*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987.)
- *Sociologie du droit*. [1918–20], Párizs, Presses Universitaires de France, 1986.
- WELLMAN, Barry – S. D. BERKOWITZ (szerk.): *Social Structures: A Network Approach*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

- WEXLER, Philip: *The New Sociology of Education*. London, Routledge, 1987.
- WILEY, Norbert: „The History and Politics of Recent Sociological Theory”. In RITZER, G. (szerk.): *Frontiers of Social Theory: The new Syntheses*. New York, Columbia University Press, 1990: 392–415.
- WILLIAMS, Raymond: „Plaisantes perspectives. Invention du paysage et abolition du paysan”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 17–18, 1977. 29–36.
- WILLIS, Paul: *Learning to Labour: How Working-Class Kids get Working-Class Jobs*. New York, Columbia University Press, 1977.
- WIPPLER, Reinhard: „Cultural Resources and Participation in High Culture”. In HECHTER, M. et al. (szerk.): *Social Institutions: Their Emergence, Maintenance, and Effects*. New York, Aldine Publishing Company, 1990: 187–204.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Remarques mêlées*. [1978], Párizs, Flammarion, 2002. (Magyarul: *Észrevételek*. Budapest, Atlantisz, 1995.)
- WOLF, Eric: *Peasant Wars of the 20th Century*. New York, Harper & Row, 1969.
- *Europe and the Peoples Without History*. Berkeley, University of California Press, 1982.
- WOLFE Alan, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*. Berkeley, University of California Press, 1989a.
- WOOLF, Stuart (szerk.): *Domestic Strategies: Work and Family in France and Italy, 1600–1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- WOOLF, Virginia, *La Promenade au phare*. [1927], Párizs, Le Livre de poche, 1983. (Magyarul: *A világtótorony*. Budapest, Európa, 2021.)
- WOOLGAR, Steve, *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. London, Sage Publications, 1988.
- WRONG, Dennis: „The Oversocialized Conception of Man”. *American Sociological Review*, vol. 26, n° 2, 1961. 183–193.
- YOUNG, Iris Marion: *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- ZELIZER, Viviana: „Beyond the Polemics on the Market: Establishing a Theoretical and Empirical Agenda”. *Sociological Forum*, vol. 3, n° 4, 1988. 614–634.
- ZUCKERMAN, Harriet, „The Sociology of Science”. In SMESLER, N. (szerk.): *Handbook of Sociology*. Newbury Park, Sage Publications, 1988: 511–574.
- ZUKIN, Sharon – DiMAGGIO, Paul (szerk.): *Structures of Capital: The Social Organization of the Economy*. Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1990.

A *Meghívás reflexív szociológiára* című kötet a 2014-ben megjelent *Invitation à la sociologie réflexive* című kiadvány magyar fordítása. A kötet magját alkotó interjú azonban még a 90-es évek elején készült, viszont akkor – 1992-ben – csak angol nyelven jelent meg a teljes beszélgetés, franciául csak egy töredékes változat látott napvilágot. Ezt a hiányt pótolta Loïc Wacquant 2014-re a végleges francia változat megjelentetésével, és a hosszú, több részletben rögzített beszélgetést nemcsak magyarázó lábjegyzetekkel, de újabb segédszövegekkel is kiegészítette.

A kötet elsődleges célja áttekintést nyújtani Bourdieu kulcsfogalmairól, az elmélet magját képező összefüggésekről, valamint elhelyezni azt a konkurens irányzatokhoz viszonyítva. Emellett külön hangsúlyt helyez Bourdieu-nek arra a törekvésére, hogy meghaladja mind a strukturalizmus objektivizmusát, mind pedig a fenomenológiával rokon szociológiai irányzatok szubjektivizmusát, mégpedig azáltal, hogy egységben kezeli azokat, másrészt a társadalmi és a mentális struktúrák kettősségét, ugyancsak egységet teremtve e kettő között. Ezentúl az olvasó betekintést nyerhet a Bourdieu-re sajátosan jellemző praxeológia és módszertani relacionizmus működésébe, amely a társadalmi térben elhelyezkedő ágensek, intézmények, társadalmi csoportok, mezők vagy osztályok külső és belső, kölcsönös *viszonyait* helyezi előtérbe, a társadalmi ágensek gondolkodását, gyakorlatait pedig a testben gyökerezi le.

A bourdieu-i elmélet és életút átfogó bemutatása mellett a kötet elévülhetetlen érdeme annak – viszonylagos – közérthetősége, ami alkalmassá teszi arra, hogy a francia szociológus gondolkodásának részletes és árnyalt képét tárja az érdeklődő olvasó elé. És bár az értő fül számára itt-ott kiérződik a beszélgető felek között a mestert és tanítványát egymáshoz fűző szoros emberi és szakmai viszony, ez nem megy a szövegek minőségének a rovására, sőt, Wacquant visszatérően szembesíti Bourdieu-t azokkal a kritikákkal, amelyeket a bourdieu-i szociológiával szemben ellenfelei rendszerint megfogalmaznak.

4990 Ft

ISBN 978-963-646-050-1



 **L'Harmattan**
KÖNYVPONT